Hans Peter Hahn, Friedemann Neumann (Hg.)
Dinge als Herausforderung

Edition Kulturwissenschaft | Band 182

Hans Peter Hahn, Friedemann Neumann (Hg.)

Dinge als Herausforderung

Kontexte, Umgangsweisen und Umwertungen von Objekten

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an
rights@transcript-verlag.de
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2018 transcript Verlag, Bielefeld
Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Umschlagabbildung: Livia Marin, Nomad Patterns
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-4513-2
PDF-ISBN 978-3-8394-4513-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Inhalt

Vorwort | 7

Dinge als Herausforderung – Einführung
Hans Peter Hahn | 9

Materialität – Referenz – Rhythmus
Einschreibungen, Brüche und Verschiebungen
des transkulturellen Alltags
Friedemann Neumann | 33

Digitale Objekte – subjektive Materie
Zur Materialität digitalisierter Objekte in Museum und Archiv
Katja Müller | 49

»When I dey cry, my mother go carry me«
Tücher als Care-Objekte in Kamerun
Sophia Becke und Stephan Bongard | 67

Die Verteufelung des Handys
Oder wie Liebesbeziehungen in der Region Gilgits, Nordpakistan,
neu verhandelt werden
Anna-Maria Walter | 101

Weben und Wissen
Zur Entstehung von Handgewebtem im zeitgenössischen Myanmar
Jella Fink | 119

Das Bildnis des General Aung San
Felix Girke | 143

Dinge und Wissen in den Händen von Handwerkern
Oder wie die Ethnologie der Arbeit das Werkzeug gebrauchen kann
Valerie Hänisch | 167

Schmutzige Scheine – Geld als Ding der Unmöglichkeit
Geraldine Schmitz | 195

Die Aneignung der Plainsfederhaube als Provokation
Markus H. Lindner | 217

Die Villa Karma von Adolf Loos
Eine analytische Herausforderung zwischen Theorie und Praxis
Lil Helle Thomas | 243

Der Toilettenstuhl und die Herausforderung unterstützter Ausscheidung
Lucia Artner | 267

Dinge des Exils
Der ambivalente Umgang nachfolgender Generationen mit dem deutsch-jüdischen Erbe. Ein Werkstattbericht
Elke-Vera Kotowski | 287

Zur Identifizierung der »Ethnizität« von Karyatiden im Naturhistorischen Museum in Wien anhand von dargestellten Waffen
Georg Schifko | 305

Alltägliche Arbeiten werden rätselhaft
Früheisenzeitliche Knochenwerkzeuge aus Mitteleuropa
Elena Francés Revert | 315

Zwischen Mensch und Ding
Thomas Kolnberger | 327

Autorinnen und Autoren | 349

Vorwort

Wie die Tageszeitungen meldeten, hat der Blogger David Roth im Juli 2018 gemeinsam mit einem Freund aus einem 700 € teuren Sportschuh eine Art Tabakspfeife für Haschisch gebastelt, und daraus dann auch geraucht. Diese gezielte Zweckentfremdung war als eine Provokation oder Herausforderung an jene intendiert, die von den beiden nur verächtlich als »Modeopfer« bezeichnet werden. Tatsächlich war diese öffentliche Zerstörung eines Wertgegenstandes als der Anstoß für eine Debatte gedacht. Der Ausgangspunkt bildet die Herausforderung immer wechselnder Moden, die in den Augen der beiden Protagonisten die eigentliche Provokation darstellt. Sicherlich ist es fragwürdig, ob die kreative Umwidmung eines Sportschuhs zu einer Pfeife eine sinnvolle Handlungsweise darstellt. Sicher ist aber, dass es dem Leser überlassen bleiben wird, ob er in der Umwidmung des Schuhs die größere Herausforderung erkennt, oder in dem Konsumverhalten zahlloser Fans von modischen Sportschuhen, immer wieder neue Modelle zu erwerben und beträchtliche Summen auszugeben, um dem jeweils neuesten Trend der Pop-Kultur zu folgen.

Was dieses Beispiel in jedem Fall zeigt, betrifft die Nutzung und Zweckentfremdung dieser Dinge, um gesellschaftliche Debatten anzutreiben. Indem materielle Kultur Mehrdeutigkeit erzeugt und zu Aushandlungen über die richtige Bewertung bestimmter Umgangsweisen auffordert, trägt es zur Reflexion der Gesellschaft über ihre Gegenwart und Zukunft bei. Die in diesem Band als Herausforderung bezeichnete Eigenschaft bezieht sich mithin auf differente Kontexte und Bewertungen materieller Dinge. Dementsprechend präsentieren die 15 Fallstudien jeweils unterschiedliche Sichtweisen auf und Haltungen zu den im Zentrum jeder Untersuchung stehenden Objekten. Wie immer wieder zu zeigen sein wird, führen widersprüchliche Wahrnehmungen und Einbettungen zu neuen Vorstellungen über den angemessenen Platz des infrage stehenden Gegenstands und tragen somit zu Veränderung der Gesellschaft bei.

Gestützt auf diese Fallstudien plädiert dieses Buch für eine neue Perspektive auf materielle Kultur insgesamt. Es geht darum in materieller Kultur nicht mehr

den Niederschlag einer Welt von Ideen und Konzepten zu sehen, sondern den Dingen eine angemessene Rolle in der Entwicklung der Gesellschaft zuzuweisen. Entgegen der uralten westlichen Tradition sind Dinge nicht nur Ausdruck des zuvor Gedachten. Eine lebensweltliche Perspektive zielt im Kontrast dazu auf die Mitwirkung der Dinge in der Konstituierung des Alltags ab, jedoch ohne sie als handelnde Entitäten überzuinterpretieren. Aus den Debatten und Aushandlungen um Objekte entstehen neue Regelungen, neue Bewertungen der Position des Individuums und nicht zuletzt neue Vorstellungen über gesellschaftliche Standards und Werte. Dieses Buch plädiert für die Anerkennung dieser besonderen Rolle materieller Kultur.

Dinge bleiben auch dann eine Herausforderung, wenn man glaubt, die Umgangsweise mit ihnen verstanden zu haben und zu beherrschen. Eine dieser typischen Ding-Herausforderungen betrifft die Entstehung eines Sammelbandes wie diesem. Auf der Grundlage eines Panels „Dinge als Provokation“ im Oktober 2015 und eines Workshops im Dezember 2016 mit dem Titel „Dinge als Herausforderung“ wurden gemeinsam mit den Beitragenden die Relevanten Konzepte intensiv diskutiert und schließlich die vorliegenden Beiträge verfasst. Dabei ist an erster Stelle der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (DGV) zu danken, die beide Ereignisse gefördert hat. Weiterhin möchten wir unseren Dank den Autoren aussprechen für ihre durch die überlange Bearbeitungsphase strapazierte Geduld und für die Sorgfalt in der Ausarbeitung der Beiträge. Nicht zuletzt sei an dieser Stelle Johannes Skiba gedankt, der als studentische Hilfskraft in den vergangenen Monaten die Manuskripte angenommen und sorgfältig für den Druck vorbereitet hat.

Hans Peter Hahn und Friedemann Neumann

Dinge als Herausforderung – Einführung

Hans Peter Hahn

> »Die Artefakte, die in einer Gesellschaft hergestellt werden und zirkulieren, […] gehen nicht in ihrer stofflich-materiellen Verfasstheit auf, sondern sind immer in ein komplexes Netz aus kulturell spezifischen, mitunter konfligierenden Bedeutungen und Sinnzuschreibungen eingebunden.«
> *(Keller/Dillschnitter 2016: 10)*

WIDER DIE VORSTELLUNG VON DINGEN ALS »SPIEGEL DER GESELLSCHAFT«

Materielle Dinge, der Sachbesitz des Einzelnen wie auch öffentliche Objekte in einer Stadt, einer Region oder einem Land sind, wie Viele meinen, ein Ausdruck von Identität und Lebensstil. Was ein Individuum oder eine Gesellschaft von dem oder der Anderen unterscheidet, so die konventionelle Auffassung, lässt sich an den persönlichen Dingen des Gebrauchs oder aber auch an den allgemein bekannten und zugänglichen Monumenten ablesen. Gleichviel, ob es sich um das Regal im Wohnzimmer oder die Wand mit Familienfotos, das Auto auf der Straße, die Kleidung oder aber Denkmäler oder sonstige kommunale Gebäude handelt, alle diese Dinge werden wieder und wieder als Niederschlag des Willens zur Gestaltung durch den Einzelnen oder eine Gruppe aufgefasst. Die sichtbare Form eines Objekts, seine Bewertung oder auch der spezifische Gebrauch eines Gegenstands werden mit der Intention verbunden, einen Unterscheid zu markieren und etwas Spezifisches zu zeigen.

Hinter solchen Auffassungen steht grundsätzlich die Idee, der Umgang mit Dingen sei soziales Handeln und Kommunikation. In der kulturwissenschaftlichen Interpretation, und noch spezieller in der Lebensstilanalyse gelten der Besitz und der Gebrauch der Dinge als eine Form der auf Dauer gestellten Kommunikation (Slembek 1991). Indem jemand zeigt, was er hat, so glauben Viele, signalisiere er, wer er ist.

Zumal in den fortgeschrittenen Konsumgesellschaften unterstellt man, die Möglichkeiten der Auswahl und der Kombination seien so außerordentlich vielfältig, dass auch Nuancen des Lebensstils durch Konsumpräferenzen und -muster artikuliert werden können (Korff 1992). Ähnliches gilt auf der Ebene kollektiver Identitäten: Die Spezifik eines Ortes oder einer Nation wird oft in intentioneller Weise mit nationalen Monumenten, historischen Gebäuden oder speziellen Museen in Verbindung gebracht. In der Folge wird in der Öffentlichkeit ganz selbstverständlich und unhinterfragt die Identifikation bestimmter materieller Strukturen mit einer Nation oder einer Stadt assoziiert.

Insbesondere in den Wissenschaften von Kultur und Gesellschaft existiert ein breiter Konsens darüber, dass alltägliche aber auch besondere Dinge zum Niederschlag von Identität werden, letztlich sogar den Rang von Mitteln der Distinktion und der gesellschaftlichen Strukturierung erlangen (Meltzer/Schiffer 1981). Georg Simmel, Pierre Bourdieu sowie zahlreiche andere Soziologen gelten in dieser Hinsicht als einschlägige Autoren, die den Wandel der Moden oder allgemeiner die unterschiedlichen Bewertungen und Bedeutung von ganz bestimmten Konsumgütern für Identität und Identifikation herausgearbeitet haben (Bourdieu 1983, Simmel 1905). Aber auch in der Kunstgeschichte und Designtheorie kann die Zuweisung von Stilepochen als fundamentale Strukturierung der Entwicklung über die verschiedenen Epochen hinweg aufgefasst werden: die materiellen Objekte einer Zeit werden dabei als sichtbares Zeichen der Werte und Orientierung verstanden (Bürdek 2005). Das Denken einer Zeit oder einer kulturellen Gruppe kristallisiert sich in den Dingen. Das Denken wird scheinbar zu Substanz und Form; es lässt sich in der Folge auch in der Betrachtung von außen als Formprinzip erkennen (Miklautz 1996, Prown 1982).

Das vorliegende Werk stellt sich gegen solche Auffassungen. Wenn Denken und Materialität ein solches asymmetrisches Paar bilden würden, bei dem einem Teil (= dem Denken) die Bestimmung des Seins zukommt, der andere Teil (also das Materielle) hingegen lediglich dessen Niederschlag oder Kristallisation wäre, so könnte sich die Untersuchung der materiellen Kultur – wenigstens aus Sicht der Kulturwissenschaften – auf eine Beschreibung der gegebenen Dinge und ihrer Verwendungen beschränken.

DIE HERAUSFORDERUNG DER DINGE DURCH DIE METAPHER DER NETZWERKE

Die Untersuchung materieller Kultur hat in den letzten Jahren auf verschiedenen Ebenen den fragwürdigen Charakter der Vorstellung einer solchen Entsprechung von Denken, Identitäten und Dingen herausgearbeitet. Nebenbedeutungen und erst im Laufe der Zeit erkennbar werdende Eigenschaften der Objekte des Alltags, wie auch Merkmale von besonderen Gegenständen, wie z. B. Monumente, versammeln in sich sehr viel mehr unterschiedliche Aussagen, als aus der Sicht eines Benutzers oder Betrachters in ihnen steckt.

Angehörige einer Gesellschaft sind laufend damit beschäftigt, die Bedeutungen der Dinge und ihren Gebrauch zu kontrollieren und untereinander abzustimmen. Die Intensität, mit der über bestimmte Dinge (u. a. Autos, Nahrung, religiöse Dinge, technische Innovationen) diskutiert wird, ist dabei nur als die Spitze des Eisbergs zu verstehen. Tatsächlich stehen Individuen wie auch Gruppen in der Gesellschaft immer wieder vor der Aufgabe, zu verstehen, zu begrenzen und zu regulieren, welche Eigenschaften bestimmter Dinge bedeutsam sind, welche anderen Eigenschaften jedoch zurückzuweisen sind. Die oben erwähnte Vorstellung der »Kristallisierung von Sinn« ist vor diesem aktuellen Forschungsstand nicht mehr haltbar. Die Mehrdeutigkeit von Dingen wie auch die Wandelbarkeit von objektbezogenen Bedeutungen und von Gebrauchsweisen sind die eigentlichen Gründe, warum materielle Kultur heute als Forschungsgegenstand bedeutsam ist.

Bruno Latour hat die unendlichen Verflechtungen zwischen Dingen, Bedeutungen und Funktionen untereinander sowie zwischen Menschen und Dingen mit zwei starken Metaphern umschrieben (Ruffing 2009). Zum einen hat er danach gefragt, wo die »fehlenden Massen« geblieben sind (Latour 1992). Damit betont er die nur hier sehr knapp wiedergegebene Einsicht, dass es eine problematische Verkürzung darstellt, die uns umgebende Welt allein auf die Umsetzung von Denkweisen und Werten zurückzuführen. Im Sprachbild von Latour ist die Beharrung auf bestimmte Arten des Denkens und auf bestimmte Wertordnungen nur durch die aktive Mitwirkung der Dinge zu erklären. Indem Objekte die Menschen daran erinnern, was zu tun ist; indem Mühe und Anstrengung des Erwerbs jedem Einzelnen als Indiz des Wertes des betreffenden Gegenstands gelten, tragen Dinge wesentlich dazu bei, dass eingeübte Handlungsweisen weiter angewendet werden, und dass die durch die Präsenz des Materiellen unmittelbar erfahrenen Werte auch anerkannt werden. Die Trägheit der Dinge, die durch oftmals unbewusst bleibende Wechselwirkungen an die Oberfläche tritt, bestimmt nach Latour die Form der Gesellschaft sehr viel mehr, als man es wahrhaben will, wenigstens so lange man

Abbildung 1: Bremsschwelle als Teil eines Netzwerkes von Auto, Autofahrer und Umgebung

Quelle: © I.Noebse, cc 2.5

die irrige Auffassung vertritt, Dinge seien nur Spiegel oder Kristallisation des Denkens und Wollens.

Die zweite Metapher von Latour ist noch bekannter und dominiert heute in weiten Bereichen die Betrachtung materieller Kultur. Es geht dabei um die Vorstellung eines Netzwerkes von Dingen und Menschen, sowie von Dingen untereinander (Gießmann 2014). Handlungen und Erkenntnisse entstehen demnach durch Beobachtungen und Wahrnehmungen von Dingen und Substanzen. Wie sich ein Gegenstand dem Betrachter zeigt, welche Handlungen dem Einzelnen mit dessen Hilfe möglich werden, ergibt sich im Moment der Interaktion. In der Metapher des Netzwerkes ist jeder Gegenstand oder Mensch ein Knoten. Die Wechselwirkungen zwischen Mensch und Ding sind die Verbindungslinien des Netzes. Während ein Autofahrer mit dem Auto, dem Führerschein, dem Benzin etc. ein Netzwerk bildet, durch das Mobilität ermöglicht wird, ändert sich diese Eigenschaft, sobald vor dem Auto eine Schwelle in der Straße auftaucht: Das Netzwerk erweitert sich; entweder der Fahrer »interagiert«, indem er langsamer wird, oder Schwelle und Fahrzeug interagieren, das Auto wird beschädigt; oder der Fahrer erhält einen unsanften Stoß. Solche Beispiele präsentiert Latour in großer Zahl; damit hat er der sogenannten »Akteur-Netzwerk-Theorie« (ANT) zu großer Resonanz verholfen.

Die Darstellung von Latour, die er ausdrücklich nicht als Theorie, sondern nur als eine Betrachtungsweise bezeichnet, ist auf den ersten Blick plausibel und einleuchtend. ANT eröffnet einen neuen Blickwinkel, der deutlich weiter führt als die hier eingangs erwähnte Vorstellung von den Dingen als Spiegel oder Kristallisationspunkt. Besondere Zustimmung erhielt Latours Ansatz in den sogenannten Science Studies, bei denen die Hervorbringung von Wissen durch den Umgang mit Dingen untersucht wird (Verbeek 2005).

Wie Latour am Beispiel einer Bodenuntersuchung im Regenwald Amazoniens selbst zeigen konnte, bedeutet wissenschaftliche Erkenntnis nichts anderes als »Interaktion mit Dingen«, ergänzt durch eine Übereinkunft bezüglich der Interpretation (Latour 2000). Eine Bodenprobe wird ein Element der Erkenntnis, sobald die damit verbundene Beobachtung übereinstimmend interpretiert wird. So lange alle Beteiligten diese Interpretation akzeptieren, ist durch das Netzwerk von Menschen und Dingen – in diesem Fall kleine Mengen an eher tonhaltiger oder eher humushaltiger Erde – wissenschaftliches Wissen erzeugt worden.

Wissen ist somit nicht eine Frage des Denkens oder der »reinen Erkenntnis«, sondern ein Ergebnis einer bestimmten Konstellation im Netzwerk. In diesem Netzwerk treffen der Fahrer mit dem Auto und eine Bodenschwelle aufeinander, oder aber, im zweiten Beispiel, der Wissenschaftler das Labor und die Bodenprobe mit einer bestimmten Farbe der Erde. Wissen beruht auf der Wahrnehmung und Erfahrbarkeit des Materiellen.

Latour hat mit dem Netzwerkmodell gegenüber der älteren Vorstellung von den Dingen als Spiegel oder Kristallisationspunkt eine neue und deutlich andere Perspektive auf materielle Kultur angeboten (Belliger/Krieger 2014). In gewisser Hinsicht tritt damit auch der spezifische, in diesem Buch als »Herausforderung« bezeichnete Aspekt in Erscheinung. Die Dinge stehen in der Metapher von Latour nicht mehr unterhalb der Menschen und ihrem Denken, sondern ihnen gegenüber. Die Verbindungslinien zwischen Dingen und Menschen haben Auswirkungen auf deren Wissen und Handeln; die Auseinandersetzung mit den Dingen bedarf dabei gewisser Anstrengungen, sei es, wie im ersten Beispiel, um rechtzeitig zu bremsen, oder, wie im zweiten Beispiel, um eine schlüssige Erklärungen zur Farbe der Bodenprobe zu finden. Menschen und Dinge als Akteure und Aktanten in der ANT nach Latour informieren sich wechselseitig. Ohne deshalb die Idee der Dinge als Handlungsträger kritiklos anzunehmen, ist doch auf folgendes hinzuweisen (Robb 2010): Durch die Möglichkeiten des Handelns werden Interaktionen wie auch deren Grenzen erkennbar und beschreibbar. Erst in solchen Wechselwirkungen zeigt sich der Platz des Menschen, weil auf diese Weise hervorgehoben wird, wie sehr er von den Wirkungen der Dinge auf sein Denken und seine Existenz insgesamt abhängig ist (Hodder 2012).

So wie Latour die Welt als ein unendliches Geflecht von Wechselwirkungen, oder aber, in der Sprache der Metapher, als ein Gewebe von Verbindungsfäden beschreibt, sind die Dinge in vieler Hinsicht eine Herausforderung. Im Bild der Metapher gesprochen sind diese Verbindungsfäden oftmals unerkannt oder gegenläufig zu Denkweisen und Wunschvorstellungen.

Zugleich entwirft Latour, ohne dies so zu benennen, damit aber eine apokalyptische Vorstellung der Alltagswelt. Die Dinge treten dem Menschen permanent entgegen, ihre Qualität als Aktanten zwingt Menschen zum Handeln, zur Reaktion. Latour hat die Entwicklung von Gesellschaft folgerichtig als »Dingpolitik« (Latour 2005) bezeichnet, was durch die angeführten Fallbeispiele sehr gut bestätigt wird: Ob Geschwindigkeiten durch Bodenschwellen begrenzt werden sollten, und wie deren Einrichtung durchgesetzt wird, all dies sind eminent politische Entscheidungen. Auch die wissenschaftliche Einsicht in die Degradation der Böden im tropischen Regenwald führt zu einer politischen Forderung, nämlich den Regenwald zu schützen.

Dennoch stößt die Perspektive des Netzwerkes auf Grenzen. Es ist nämlich überhaupt nicht plausibel, dass Menschen im Alltag alle Dinge gleichermaßen für wichtig erachten, sobald sie in Wechselwirkung mit ihnen treten. Was den Umgang mit Dingen besonders auszeichnet, sind die unterschiedlichen Formen von Aufmerksamkeit oder auch gerade nicht-Beachtung. Wie Hannah Arendt in ihrem Buch »Vita Aktiva« (Arendt 1960), schildert, liegt gerade die besondere Leistung alltäglicher Dinge darin, in der Gegenwart des Menschen unbemerkt, oder auch »unterhalb der Schwelle der Aufmerksamkeit« (Nöth 2000:513f.) zu bleiben.

Indem Latour die Idee eines Netzes in den Mittelpunkt stellt, verwischt er Unterschiede zwischen Aufmerksamkeitsniveaus. Implizit unterstellt er, es würde den Status der Dinge nicht ändern, wenn sie einmal alle »unter die Lupe« genommen werden. Dabei wäre im Alltagskontext dieser sorgfältige Blick schon für sich eine Zumutung, eine unerträgliche Herausforderung (Shaviro 2010): Menschen leben ganz gut damit, vergessen zu haben, was sie besitzen, mitunter auch damit, fest zu glauben, etwas in ihrer Nähe zu haben, was sich bei einer näheren Prüfung als nicht mehr vorhanden herausstellt. Die Vernachlässigung und auch das »Nicht wissen wollen« sind wesentliche Merkmale der Relation zwischen Menschen und Dingen. Die Dominanz der Netzwerkmetapher und der angenommenen Verbindungslinien führen oftmals dazu, dass Nicht-Wissen, Improvisation und fehlerhafte Nutzung unterschätzt werden (Thevenot 1994).

John Plotz hat dieses Problem mehrfach in kritischen Reviews zum Stand der Studien zur materiellen Kultur hervorgehoben (Plotz 2005, 2016). Er sieht einen systematischen Fehler darin, die Dinge aufzuwerten und ihnen einen stabilen Platz im gesellschaftlichen Geschehen zu geben. Es ist, als würden alle Dinge, die mit

Abbildung 2: Schrank aus der Sammlung der Francke'schen Stiftung. Intendiert als Lehrmittel, wurde diese Nutzung bald aufgegeben. Das Unterrichtsziel konnte nicht erreicht werden, weil die Objekte zu viele Bedeutungen hatten.

Quelle: © I. Bendfeldt 2011

ANT untersucht werden, auf den Seziertisch gehoben, Blickwinkel und Blickdistanz gleichgestellt, um so die Qualitäten der Wechselwirkung aus dem Objekt herauspressen zu können. Für Plotz ist das eine problematische Justierung, eine Standortbestimmung, die Objekte stabilisiert und anthropomorphisiert: Ein Objekt, dass auch im Labor nicht zu sprechen anfängt, also seinen Platz im Netzwerk nicht preisgibt, dürfte es in der Logik von ANT nicht geben. Die Dinge werden einem Regime unterworfen, das nur noch wenig von der extremen Bandbreite unterschiedlicher Aufmerksamkeitsniveaus und Modi der Wahrnehmung in der alltäglichen Lebenswelt enthält.

Die kritische Einsicht, dass wissenschaftliche Versuche, den Platz der Dinge in eine Eindeutigkeit zu zwingen, fehlgehen, scheint nur auf den ersten Blick ein Ergebnis jüngerer Forschung zu sein. Die Schilderung des Naturalienkabinetts der Franckeschen Stiftung durch Annelore Rieke-Müller zeigt, wie im 18. Jh. Versuche scheiterten, aus den verfügbaren Sammlungen eine kleinere »Lehrsammlung« zusammenzustellen (Rieke-Müller 2006). Die gewünschte Eindeutigkeit für be-

stimmte (theologische) Lehrsätze war schon damals nicht zu erreichen. Trotz sorgfältiger Auswahl erwies es sich, dass die Schüler in den Dingen mehr und anderes sahen, also von der Institution intendiert und im Lehrplan vorgegeben.

Die Dinge einem einheitlichen Blickwinkel zu unterwerfen, wird der Komplexität und Vielgestaltigkeit materieller Kultur nicht gerecht. Anstelle dessen sollte die kulturwissenschaftliche Agenda der Offenheit gegenüber unterschiedlichen Blickwinkeln auf Dinge die Priorität geben.

DIE HERAUSFORDERUNG DER DINGE DURCH DIE OFFENHEIT IN IHRER WAHRNEHMUNG

Im Mittelpunkt dieses Buches stehen Beiträge, die sich mit der Herausforderung befassen, wenn Dingen nicht eine eindeutige Position und Bewertung zukommt, sondern verschiedene Sichtweisen ihre Geltung beanspruchen. In den solchen unterschiedlichen, oft umstrittenen Zuweisungen von Bedeutungen, Funktionen und Eigenschaften zu Dingen liegt das eigentliche Potenzial der Studien zur materiellen Kultur.

Wie ist es möglich, zu einer sorgfältigen, differenzierten und sensiblen Betrachtung zu kommen, ohne die untersuchten Gegenstände »auf den Seziertisch« zu legen? Gibt es einen Weg, die Fokussierung auf feststellbare Wechselwirkungen zu überwinden und so eine problematische Stabilisierung zu vermeiden? Die mit diesem Band vorgeschlagene Lösung besteht darin, die Dinge phänomenologisch zu betrachten; also der Vielfalt der Wahrnehmungen einen zentralen Platz zu geben.

In diesem Sinne gilt: Materielle Kultur umschreibt an erster Stelle ein breites Bündel alltäglicher Phänomene. Mit diesem einfachen Satz ist zunächst nicht ausgesagt, ob es eine Wechselwirkung gibt: Die »Nichtbeachtung« ist in diesem Rahmen genauso relevant, wie die im letzten Abschnitt als Beispiel angeführten Wechselwirkungen. Nicht mehr die Fähigkeit der Dinge, einen Platz im Netz im Rahmen der ANT zu erhalten, sondern die Auseinandersetzung und Konfrontation mit den Dingen werden auf diese Weise zu zentralen Themen (Pels/Hetherington/Vandenberghe 2002).

Es geht also nicht mehr darum, die Dinge von den scheinbar stabilen Beziehungen (oder: »Verbindungsfäden«) her zu verstehen, sondern sie als Dinge selbst zu erfassen, sie als nicht kategorisierte Phänomene gelten zu lassen (Hicks 2010: 89). Welche Wechselwirkungen in der Auseinandersetzung entstehen, oder ob solche Wirkungen überhaupt relevant sind, muss im Einzelfall untersucht werden.

Ein theoretischer Zugriff sollte nicht eine Dimension priorisieren, sondern zunächst die Frage stellen, was es überhaupt bedeutet, einem Gegenstand den Status eines materiellen Dings zuzuweisen (Bogost 2012). Graham Harman plädiert in diesem Zusammenhang für eine Ontologie der Offenen Objekte (= »Open Objects Ontology«) (Harman 2011). Wenn ein materieller Gegenstand in der Lebenswelt eine Rolle spielt, ohne zugleich kategorisiert zu werden, so ist er auf eine gewisse Art ein »objet trouvé« (Breton 1934, Segal 1981).

Das Ziel dieser Studie ist es nicht, möglichst umfassende Beschreibungen einzelner Dinge vorzulegen. Es gilt vielmehr, eine Distanz oder Nähe zu wählen, die verschiedene Zugriffe nebeneinander beschreibbar macht. Auf diese Weise können Ambivalenzen und Wiedersprüche im Zugang zu den Dingen in den Vordergrund gestellt werden. Björnar Olsen hat einmal gefordert, sich die Dinge »auf Armeslänge« zu halten (Olsen 2007). Er wollte mit diesem Sprachbild deutlich machen, dass die größtmögliche Nähe mitunter die Multiperspektivität eher behindert als fördert. Eine gewisse Distanz hingegen ermöglicht es, von mehreren Seiten auf einen Gegenstand zu schauen. In diesem Sinne ist der »New Materialism« eine Hilfe, sich nicht auf eine einzelne und spezifische Herangehensweise zur materiellen Kultur zu beschränken, sondern die unterschiedlichen Wahrnehmungsweisen der Dinge selbst als Anlass für unterschiedliche Zugriffe darauf zu nutzen (Folkers 2013, Hahn 2016).

Wie ist es möglich die Dinge in der Schwebe zu halten, um – abhängig von Kontexten und Perspektiven – unterschiedliche Bewertungen zutage treten zu lassen? Die in diesem Band vorgelegten Fallstudien unterstützen diesen Zugang, indem sie divergierende und widersprüchliche Sichtweisen betonen, und damit die Unbestimmtheit der Dinge unterstreichen. Die Offenheit der Betrachtung, sowie die Bereitschaft, unterschiedliche Wahrnehmungsweisen zuzulassen und die Sensibilität für einander widerstreitende Kontexte, Umgangsweisen und Bewertungen, sind die methodischen Leitlinien der Beiträge in diesem Buch.

Im Folgenden soll die Vielheit der Dingerfahrungen noch mehr konkretisiert werden, indem wichtige Dimensionen der Veränderlichkeit von Dingen explizit benannt werden. Es handelt sich dabei um die Mobilität von Dingen, um die Zeitlichkeit von Dingen, und schließlich um die Beziehung zwischen eigensinnigen Dingen und der Beschreibung von widersprüchlichen Bedeutungen.

DINGE SIND MOBIL

Ein vielfach beschrittener empirischer Weg hin zu mehr Sensibilität auf Veränderlichkeit ist der Blick auf die Mobilität der Dinge (Schmidt-Linsenhoff/Coskun

2010, Huck/Bauernschmidt 2012, Hahn/Weiss 2013a). Indem materielle Objekte an verschiedenen Orten in Erscheinung treten, verknüpfen sie die Orte ihrer Präsenz durch ihre Materialität. Das führt zu neuen Einsichten bezüglich übereinstimmender oder auch unterschiedlicher Funktionen und Bewertungen an jedem einzelnen Ort. Umwertung durch Veränderung im Raum ist eine häufig auftretende Dynamik im Dasein materieller Gegenstände. Der Weg von Ort »A« nach Ort »B« kann mit einer Auf- oder auch mit einer Abwertung verbunden sein; er kann es mit sich bringen, dass die Gebrauchsweisen an Ort »B« ganz andere sind als am Ursprungsort. Mobilität ist fast immer auch Umwertung (Helms 1988).

Zu den häufigsten Prozessen der Mobilität gehört die Diffusion, also die Verschiebung oder Ausweitung des Bereichs des Gebrauchs bestimmter Dinge. Sehr viele alltägliche Dinge, wie Geld, Kleidung, Fahrzeuge und oder in jüngster Zeit auch Mobiletelefone sind hier zu erwähnen. Während man im 19. Jh. die Auffassung vertrat, Diffusion sei der grundlegende Antrieb aller historischen Entwicklungen (Hahn 2008), wird Prozessen der Diffusion heute deutlich weniger Aufmerksamkeit geschenkt. Zugleich aber beruhen zahlreiche neuere Modelle des Kulturwandels (z. B. die sogenannte »contact zone«) auf der impliziten Unterstellung, Diffusion hätte es immer gegeben (Pratt 1992, Ulf 2009).

Auf diese relativierende Sichtweise auf die Diffusion der Dinge baut die durchaus legitime Aussage auf, es sei nicht weiter bemerkenswert, wenn bei den Kwakiutl an der nordamerikanischen Nordwestküste bei den rituellen Potlatch-Festen schon Ende des 19. Jh. Nähmaschinen verwendet wurden (Sahlins 1994). Nicht die Diffusion der Nähmaschine als solcher ist bemerkenswert; sondern, wie Marshall Sahlins richtig bemerkt, die Konsequenz davon, wenn nämlich die Beschaffung und Präsenz dieser globalen Güter zu sozialen Veränderungen führt. So wurde u. a. durch teure Importgüter das Potlatch-Fest zu einer ökonomischen Herausforderung und führte zu einer Veränderung der sozialen Struktur.

Unabhängig davon ist auf eine ganz andere, erst in den letzten Jahren mehrfach thematisierten Form der Mobilität von Dingen zu verweisen. Dabei geht es um solche Bewegungen, die unabhängig von Menschen oder Kulturen stattfinden. So gelangten schon sehr früh bestimmte Nutzpflanzen von einem Kontinent zum anderen. Neuerdings driften Plastikteile in bestimmte Bereiche der Ozeane, wo sie sich zu gleichermaßen eindrucksvollen wie auch bedrohlichen Gebilden verdichten (Gabrys/Hawkins/Michael 2013). »Drift« als Form der Mobilität ist in diesem Sinne ganz offensichtlich eine Herausforderung.

Bemerkenswert ist schließlich auch die Frage, wie nah dem Individuum Dinge in der alltäglichen Umgebung sind. Es geht dabei also um die Bewegung hin zum Menschen oder aber weg und damit in eine größere Distanz. Die unmittelbare

räumliche Dimension – also der gewöhnliche und alltägliche Ort der Dinge – erzeugt eine machtvolle, jedoch oft nur implizit spürbare Ordnung. Manche materiellen Objekte sind nur in einer gewissen Entfernung erträglich, Anderes gehört so sehr zum Menschen, dass seine Eigenschaften erst unmittelbar auf der Haut zum Tragen kommen.

Diese Ordnung der räumlichen Relationen ist stark und wirkt gerade im Alltag als eine Orientierung. Das Auto steht auf der Straße, das Bettzeug ist im Schlafzimmer. Wäre es umgekehrt – also das Auto im Schlafzimmer oder das Bettzeug auf der Straße – so würde das als Provokation aufgefasst und unmittelbar nach einer Begründung verlangen. Mitunter wird im Alltag aber gerade diese Ordnung unterlaufen, weil es pragmatische Gründe der Umnutzung und Rekontextualisierung gibt. Vor dem Hintergrund der machtvollen, aber oft nur impliziten räumlichen Ordnung unterschätzt man oftmals, wie groß der Anteil zufälliger oder pragmatischer Raumzusammenstellungen ist. Erst eine »Archäologie der Gegenwart«, mit deren Hilfe alltägliche Dinge minutiös in ihrer räumlichen Anordnung aufgezeichnet werden, lässt die ordnende Kraft einer räumlichen Struktur erkennbar werden (Arnold et al. 2012). Mitunter zeigt sie jedoch auch die Tendenz von bestimmten Dingen, sich nicht am erwarteten Ort zu befinden. Genau dann werden Dinge wiederum zu einer Herausforderung

Schließlich gehört zur Mobilität der Dinge auch deren Gegenteil: Die Unbeweglichkeit. Gerade für Objekte, mit denen eine Gruppe oder Gesellschaft sich in hohem Maße identifiziert, wird der dauerhafte Aufenthalt an einem Ort als selbstverständlich oder gar notwendig angenommen. Beispielsweise haben Dinge in einem Museum scheinbar dauerhaft ihren Platz dort. Wie Stephen Greenblatt in seinem *Manifesto for Cultural Mobility* jedoch zeigt, sind gerade auch die Dinge im Museum erst nach einer Phase der Mobilität in das Museum gelangt; durch den Übergang in die Museumssammlung sind sie »stillgestellt« worden. Immobilität im Museum ist mithin das Ergebnis eines willkürlichen Eingriffs in den Weg der Dinge. Mitunter ist die Mobilität eines Objektes auch im Museum viel höher, als auf den ersten Blick erkenntlich. Objekte bewegen sich, wenn sie in Ausstellungen genutzt werden, wenn sie verliehen werden und schließlich, wenn das Museum insgesamt reorganisiert wird oder umzieht.

In diesem Abschnitt wurden verschiedene Muster der Mobilität skizziert: Großräumige Bewegungen wie zum Beispiel zwischen Orten und Kulturen, sowie die globale Ausbreitung, die auch als Diffusion bezeichnet wird. Kleinräumige Bewegungen, wie sie zum Beispiel innerhalb des Haushalts oder im Rahmen einer habitualisierten Lebenswelt eine Rolle spielen. Schließlich wurde als Beispiel für eine vielfach nicht beachtete Mobilität des Materiellen der Museumskontext genannt. Obgleich Museen per Definition Institutionen der dauerhaften Verwahrung

an einem Ort sind, erweist sich auch hier die Mobilität als eine wichtige Dimension. Alle Dinge in Sammlungen wurden zunächst einmal bewegt, um dorthin zu gelangen. Manche wichtigen Objekte werden auch während ihres Aufenthaltes im Museum bewegt, zum Beispiel zwischen Magazin und Ausstellungsraum. Wie Greenblatt völlig zu Recht verhebt, sind solche Bewegungen innerhalb des Museums und zwischen Museen ein Indikator für den besonderen Wert dieser Objekte. Die Bedeutung der Dinge zeigt sich mithin an deren Mobilität.

DINGE VERÄNDERN SICH MIT DER ZEIT

Im letzten Abschnitt wurde gezeigt, wie Dinge durch ihre Bewegung im Raum gekennzeichnet sind, gerade auch dann, wenn man auf den ersten Blick Unbeweglichkeit als typische Eigenschaft annimmt. Nicht viel anders verhält es sich mit der Vorstellung der Unveränderlichkeit in der Zeit. Für viele Alltagsdinge gibt es die grundsätzliche Vorstellung, sei seien »stabil in der Zeit«. Von einem Tag auf den nächsten wird das Mobiliar der Wohnung seinen Zustand nicht verändern. Die Erwartung, nach einem bestimmten Zeitraum bestimmte Dinge wieder am gleichen Ort und im gleichen Zustand vorzufinden, beschreibt Hannah Arendt als eine der fundamentalen Wirkungen der materiellen Kultur auf den Einzelnen (Arendt 1960).

Wie sehr eine solche Perspektive von der im Einzelfall gewählten Zeitspanne der Beobachtung abhängt, ergibt sich erst dann, wenn Dinge nach einem längeren Zeitabstand wieder betrachtet werden. Bei regelmäßigem Gebrauch erwartet man beispielsweise nach einigen Jahren Spuren der Abnutzung. Mobiliar, Besteck, wie auch Kleidung sind nach dieser Periode nicht mehr dieselben. Manch einer wird eine solche Abnutzung als normal und die abgenutzten Dinge sogar als persönlicher empfinden, zum Beispiel, wenn sie »Patina« ausstrahlen. Berthold Brecht prägte dazu den Satz: »Von allen Werken die Liebsten / sind mir die Gebrauchten« (Brecht 1981:386). Irritierend sind Situationen, in denen ein solcher Gebrauch ausbleibt, und dadurch der Eindruck entsteht, die Zeit sei stehengeblieben. So wurde im Jahr 2009 in Leipzig eine Wohnung vorgefunden, die scheinbar seit 1988 verlassen war, und in der deshalb zahlreiche alltägliche Dinge unverändert überdauert hatten (Geinitz 2009). Die über 20 Jahre alte Tageszeitung, die Lebensmittelpackungen der DDR und das unveränderte Mobiliar strahlten eine unheimliche, weil in der Gegenwart für nicht mehr möglich gehaltene Vertrautheit aus.

Der intuitiven Erwartung zeitlicher Stabilität steht die Erfahrung der allmählichen Abnutzung gegenüber. Wenn letztere ausbleibt, so sind die Dinge musealisiert. In ihrer Eigenschaft Stillgestellt-zu-sein verweisen sie auf eine andere Zeit.

Das Ausbleiben der Nutzung kann als Leblosigkeit oder zumindest als Entkoppelung vom Alltag beschrieben werden, so wie es in Utopien über die Dinge in Museen mitunter explizit gemacht wird (Grasskamp 2006). Demgegenüber steht die fast immer unterschiedlich bewertete Abnutzung: Mitunter gilt sie als annehmbar oder als persönliches Merkmal, in andere Kontexten führt sie zu dem Wunsch das Objekte zu ersetzen.

Dinge sind oftmals dann eine Herausforderung, wenn ihre sehr unterschiedliche Temporalität im Vergleich zur Zeiterfahrung der Menschen in den Vordergrund tritt. Während manche Dinge für mehrere Jahre brauchbar sind, gibt es auch Dinge, deren sehr viel längere Existenzdauer selbstverständlich angenommen wird. Ein Beispiel dafür sind Erbstücke, die für Generation um Generation weitergegeben werden, dabei aber oftmals ihren Gebrauchswert verlieren (Langbein 2002). Auf der anderen Seite stehen Dinge, deren Lebensdauer immer kürzer wird. Ein prominentes Beispiel dafür ist die sogenannte »fast fashion«, also Kleidung die nur für eine Saison getragen wird, um sie danach dem Container für Altkleider zu übergeben. Dieser Trend zu immer kürzerer Nutzung ist insbesondere deshalb eine Provokation, weil damit eine massive ökologische Problematik verknüpft ist (Brooks 2015)

Die Spanne unterschiedlicher Präsenz von Dingen im Alltag und in der Lebenswelt reicht von Jahrhunderten bis hin zu wenigen Stunden. Die Abnutzung als ein mögliches Ende der Nutzbarkeit wurde bereits erwähnt. Aber in manchen Fällen führt auch die natürliche Veränderung der Materialien (Hahn/Soentgen 2016) zum Ende der Nutzung von Dingen. Gerade bei Haushaltsobjekten werden solche Veränderung oft nur unbewusst wahrgenommen (Filiod 1999, 2000). Die »Archäologie der Gegenwart« verfolgt in erster Linie das Anliegen, diese aus den Objekten selbst herauskommende Veränderung im Laufe der Zeit zutage treten zu lassen (Buchli/Lucas 2001). Der sprichwörtliche »Zahn der Zeit« verweist im Grunde auf eine autonome, aus dem Objekt selbst heraus entstehende Veränderung. Wenn Dinge altern, wenn die Oberfläche unansehnlich wird oder das Material spröde, so ist das vielfach eine Herausforderung für den Besitzer oder Benutzer. Der Erhalt eines bestimmten Zustandes erweist sich als schwierig.

Immer öfter werden solche Veränderungen in der Zeit zu einer Handlungsaufforderung: Es geht dabei um das Reparieren oder Recycling (Krebs/Schabacher/Weber 2018). Vor dem Hintergrund, dass die angemessene Nutzungsdauer eine gesellschaftspolitische Entscheidung ist, bilden sich immer wieder Initiativen, die den Gebrauch von Dingen den Prinzipien der Nachhaltigkeit unterwerfen möchten. Dabei geht es einerseits darum, natürliche, vorzugsweise nachwachsende Materialien zu verwenden; andererseits sollen Recyclingmaterialien ver-

wendet werden, auch wenn deren Eigenschaften mitunter nicht ganz den von »frischen« Materialien entspricht (Oldenziel/Trischler 2016). Es geht dabei um nicht weniger als um einen kulturellen Paradigmenwechsel: von einer Kultur der Obsoleszenz (in der gebrauchte Dinge weggeworfen werden) hin zu einer Kultur der Nachhaltigkeit, in der Nutzungsdauer und Mehrfachnutzung als zentrale Anforderungen verstanden werden (Tischleder/Wasserman 2015).

Die Verbindung von Temporalität, Nutzungsdauer und dem Altern von Materialien hat Auswirkungen auf die Bewertung des Materiellen insgesamt. Immer mehr wird nämlich von Konsumenten nach den Eigenschaften von Dingen gefragt. Und die gesetzliche Verpflichtung über Materialeigenschaften von angebotenen Waren aufzuklären, haben sich in den letzten Jahren fortwährend weiter entwickelt. Dies reicht von Informationen über Stoffzusammensetzung bei Kleidung bis hin zu Entsorgungshinweisen für elektronische Geräte. Allein die Zunahme solcher Warendeklarationen zeigt, wie sehr Dinge dadurch eine Herausforderung geworden sind, dass eine Unsicherheit eingetreten ist darüber, was aus ihnen im Laufe der Nutzung, oder nach dem Nutzungsende werden wird.

Ausgehend von der Einsicht, dass die Stabilität der Dinge eine Fiktion ist, die spätestens mit der Einnahme einer langfristigen Perspektive fragwürdig, wurden hier die verschiedenen Konsequenzen der unausweichlichen materiellen Veränderung in der Zeit beschrieben. Dinge verändern sich in extrem unterschiedlichen Zeithorizonten, die von wenigen Stunden oder Tagen bis hin zu mehreren Generationen reichen. Die Temporalität der Dinge und insbesondere das weitere Geschehen nach dem Ende einer vorgesehenen Nutzung erweisen sich als gesellschaftliche Herausforderungen, wie an den Debatten um nachhaltige Stoffnutzung und Recycling abzulesen ist.

EIGENSINNIGE DINGE UND DIE WIDERSPRÜCHE IHRER BEDEUTUNGEN

Die beiden letzten Abschnitte dieser Einleitung – Raum und Zeit betreffend – haben mit zahlreichen Beispielen gezeigt, wie Dinge scheinbar aus sich selbst heraus neue Eigenschaften hervortreten lassen, anerkannte Erwartungen unterlaufen und dadurch neue Kontexte und Bewertungen erzwingen. Das Konzept vom »Eigensinn der Dinge« (Hahn 2013, 2015) positioniert die Beziehung zwischen Menschen und Dingen genau entlang dieser Linie zwischen den sich zeigenden Eigenschaften einerseits sowie dem Aufforderungscharakter andererseits. Auf der einen Seite soll mit dem Verweis auf die immer wieder anders wahrgenommenen Eigenschaften der Begriff des »Handelns« oder der Objekte als Aktanten vermieden

werden; auf der anderen Seite steht das Potenzial der materiellen Gegenstände, Kontexte und Umwertungen zu erzwingen, möglicherweise auch Aufmerksamkeit zu erregen.

Eine stark vereinfachende Basis der damit hervorgehobenen Perspektive ist eine doppelte Frage, die zugleich ein Wortspiel ist: »Was machen Menschen mit Dingen, und was machen die Dinge mit den Menschen?« Wenn von diesem Wortspiel die sprachliche Ungenauigkeit abgezogen wird, dass Dinge nun gerade nicht »etwas machen«, so trifft die Frage genau die in diesem Band vorgestellten Zugriffe auf materielle Kultur: Dinge machen nicht etwas, aber in bestimmten Situationen erzwingen sie doch Handlungen von Menschen, sie führen zu Debatten und sie erfordern Neubewertungen. Präziser, aber sprachlich weniger eingängig ist folgende Formulierung: Materielle Objekte evozieren durch zahlreiche unbeachteten oder immer wieder neu entdeckten Eigenschaften neue Bedeutungen und Umgangsweisen. Dadurch ermöglichen sie die Konstituierung neuer sozialer wie kultureller Phänomene, wie auch deren dynamische Weiterentwicklung. Die Gegenstände in der Lebenswelt sind in dieser Hinsicht nicht die stabile Unterlage, auf der sich Gesellschaft niederschlägt (Hicks 2010: 93), sondern sie sind die Schnittstelle, die zur Selbstreflexion über Kultur und Gesellschaft anregt und zur fortlaufenden Veränderung beiträgt.

Es wäre ein fundamentaler Fehler, Dinge nur in einer spezifischen, scheinbar stabilen Einbettung zu beschreiben. Im Kontrast dazu sollten nach Möglichkeit stets multiple und insbesondere widersprüchliche Kontexte herausgearbeitet werden. Solche Widersprüche beziehen sich auf Wahrnehmungen und Bewertungen der Objekte insgesamt oder aber von bestimmten Eigenschaften. Nicht das materielle Objekt als solches ist authentisch, sondern die Wahrnehmungen und die damit verbundenen Geschichten erzeugen Authentizität (Düllo/Liebl 2005; Julien/Rosselin 2005; Warner/Rosselin 1996). Indem ein Individuum eine bestimmte Wahrnehmung hat, oder wenn eine Gruppe übereinstimmende Wahrnehmungen teilt, dann ist die Erfahrung eines authentischen Erlebnisses gegeben: Materielle Kultur ist ein häufiger Ausgangspunkt dafür und steht dann nicht selten im Mittelpunkt von Debatten über Unterschiede dieser Objekterfahrung. Was dem einen ein vertrauter und geschätzter Gegenstand ist, sorgt bei anderen für Besorgnis, wenn nicht sogar Befremdung. Das Handy ist ein hervorragendes Beispiel für einen Gegenstand mit differierenden oder gar antagonistischen Objekterfahrungen (Agar 2013). Ist dieses Objekt ein Mittel der weltumspannenden Kommunikation, oder dient es eher der totalen Kontrolle des Individuums (Molony 2007)?

Dinge sorgen für Unruhe, sie sind »wild« (Attfield 2000), weil ihre Eindeutigkeit schwächer ist als die der meisten Texte. Uneindeutigkeit bedeutet Öffnung, lässt Spielraum für unterschiedliche Zuordnung und wird zum Ausgangspunkt für

Abbildung 3: Stolpersteine sind gedacht als Mahnmal; zugleich gibt es eine kontroverse Debatte, ob sie tatsächlich ein würdevolles Angedenken an die Opfer des Holocaust ermöglichen.

Quelle: © I.Noebse, cc 2.5

mitunter kontroverse Debatten. Das bereits erwähnte Konzept der offenen Objekte hebt insbesondere die Möglichkeit eigener und divergenter Objektdynamiken hervor (Hennion 2011). Dinge werden wichtig, oder aber sie verlieren ihre Bedeutung, je nach der eingenommenen Position und Perspektive. Ian Bogost (2012) schlägt dafür den methodologischen Trick einer Ontografie des Objekts vor: Dinge werden diesem Kniff zufolge so beschrieben, als würden sie ein Weltbild entwerfen. Eine solche Ontografie beschränkt sich nicht auf Handeln oder Denken über die Dinge, sondern nähert sich deren Präsenz an. Dies bedeutet, im Lichte der beiden letzten Abschnitte, auch das Erscheinen oder das Verschwinden zu beschreiben, nicht nur materiell, sondern vielmehr im Hinblick auf die bereits erwähnten Aufmerksamkeitsniveaus.

Auf literarischer Ebene wurde dieses Verfahren bereits umgesetzt, indem nämlich in einer Novelle von Tibor Fischer die Ereignisse im Umfeld einer wertvollen Vase beschrieben wurden (Fischer 1997). Dieser fiktive Text schildert unterschiedliche Sichtweisen auf das Objekt, Bewertungen und Umgangsweisen, ohne die zum Teil gegensätzlichen Bewertungen miteinander auszugleichen. Einmal steht die Vase unbeachtet auf einem Schrank, ein anderes Mal wird sie in einem Safe verwahrt. Ontografie als Zugangsweise bedeutet, diese differierenden Perspektiven als Teil der Gegenwart des Objektes nebeneinanderzustellen. Verschiedene Besitzer bewerten die Vase jeweils mit ihren eigenen Maßstäben, der Gegenstand kann sich dagegen nicht wehren. Die Auseinandersetzungen darüber, welche Umgangsweise nun richtig sei, führen die Menschen als Besitzer, Benutzer oder einfach nur Betrachter der Dinge. Mit solchen Debatten werden gesellschaftliche Veränderung angestoßen, bei denen die Objekte als Auslöser, Erzeuger von Kontexten beteiligt sind. Aber sie greifen in die Debatten nicht ein.

Die Präsenz materieller Objekte hat einen Einfluss auf ihre Umwelt, auch wenn dieser nur punktuell oder ephemer ist. Welche Bedeutung, welcher Zweck und Sinn einem Objekt zugewiesen wird, ist nicht vorherzusagen. Dinge haben keine Intentionen (Laidlaw2010). Eine offene Ontologie der Objekte, so Bogost,

muss mit der Betrachtung der Dinge als Phänomene – nicht als Relation – beginnen (Bogost 2012). Ob sich Relationen ergeben, und wenn ja, welche, kann erst in einem zweiten Schritt geklärt werden. Das Betrachten und Staunen ist nicht zuletzt genau der Zugriff, der auch von Stephen Greenblatt (1990) gefordert wurde.

Dinge im Zusammenhang der lebensweltlichen Erfahrung bilden nicht nur eine Anordnung in Zeit und Raum, sie führen auch laufend zu Verschiebungen der Aufmerksamkeit. Was zu einem Zeitpunkt wichtig war, erweist sich kurze Zeit später als unbedeutend und umgekehrt. Gerade wenn die lange Dauer in den Blick genommen wird, so erweisen sich Vergessen und Vernachlässigung nicht selten als überraschend wirkungsvoll für die Erhaltung der Objekte, wie auch für ihre »Wiederentdeckung«, also der Zuwachs an Aufmerksamkeit.

Dinge selbst bilden Assemblagen (DeLanda 2016), die immer wieder neu angeordnet werden (Scholz/Ecker 2000), und das gleiche gilt für die Geschichten, die von den Objekten evoziert werden. Zugleich umfangen Geschichten die Objekte, geben ihnen einen oder mehreren, nicht selten auch widersprüchliche Rahmen (Sandahl 2004). Diese Verknüpfung von Geschichten und Dingen ist schon ein Teil einer Kategorisierung (Debary/Turgeon 2007): Wiedererkannt wird ein Ding nur, weil ein Konzept dafür verfügbar ist. Das Potenzial materieller Kultur sowie einzelner Objekte, einander widersprechende Geschichten zu evozieren, ist die eigentliche Herausforderung, die im Zentrum dieses Buchs steht.

BEITRÄGE IN DIESEM BAND

Aus dem besonderen Konzept dieses Buchs ergibt sich, dass die einzelnen Beiträge nur wenige inhaltliche oder regionale Berührungspunkte haben. Anstelle dessen steht die Frage im Vordergrund, welche Zugänge zu einem Gegenstandmöglich sind, ohne das Objekt der Beschreibung in einer bestimmte Perspektive zu zwingen. Mehrdeutigkeit ist dabei ein Anhaltspunkt; zu einer Herausforderung werden die Dinge jedoch zumeist dadurch, dass sich an ihrer Gegenwart eine Kontroverse entfacht, oder dass sie sich einer eindeutigen Bestimmung entziehen. Wie in den letzten Abschnitten skizziert kann dies durch Prozesse der Transformation entstehen, durch ihre Mobilität oder aber auch durch die Zeitdauer ihrer Existenz.

Den Anfang macht ein Beitrag des Mitherausgebers Friedemann Neumann, der die alltäglichen Dinge des Haushalts in den Fokus nimmt. Wie er zeigen kann, ist die transkulturelle Dimension des alltäglichen Lebens nicht so einfach zu definieren; einzelne Objekte, die dem einen »selbstverständlich« erscheinen mögen,

sind in den Augen anderer eine Provokation. Divergente Ordnungsvorstellungen und Wahrnehmungen lassen den Haushalt zu einem Raum der spannungsvollen Aushandlungen werden.

Eine ganz andere Transformation thematisiert Katja Müller in ihrem theoretisch informierten Beitrag. Sie zeigt, wie das Museum als Ort der Sammlungen infrage gestellt wird, wenn Objekte über Datenbanken online zugänglich werden. Die klare Definition eines Sammlungsobjektes wird ebenso problematisch, wie die Vorstellung einer Aura der Dinge. Am Ende dieser Transformation, so die Prognose der Autorin, wird es kaum noch möglich sein, zwischen den Dingen selbst und seinem digitalen Ebenbild zu unterscheiden.

Sophie Becke und Stephan Bongard thematisieren ein sehr viel alltäglicheres Objekt, dass in manchen Kreisen zum Element des Lebensstils schlechthin geworden ist: mit dem Tragetuch verbinden sich Vorstellungen einer besseren Bindung an Kleinkinder und einer natürlichen Mutter-Kind-Beziehung. Im transkulturellen Vergleich zeigt sich jedoch, dass ein solches Tuch beides ist: Instrument der Bindung wie auch der Abgrenzung.

Das hier in der Einleitung schon mehrfach erwähnte Handy thematisiert Anna-Maria Walter in ihrem Beitrag. Wie sie auf der Grundlage ihrer ethnografischen Forschung zeigen kann, wird dies technische Innovation gleichermaßen als Objekt der Begierde wie auch als Gefahr angesehen. Es ermöglicht jungen Paaren Kontaktaufnahmen, kann aber auch das Durchbrechen der islamischen Geschlechterordnung herbeiführen. Infolgedessen wird es »verteufelt«. Zugleich aber gibt es immer neue Regeln des zulässigen Umgangs damit.

Ebenfalls den außereuropäischen Kontext betrifft die Fallstudie zur Weberei in Myanmar von Jella Fink. Einerseits ermöglicht die Verschiebung der Bedeutung des komplexen Handwerkserzeugnisses das Überleben der hoch spezialisierten Handwerkerinnen. Andererseits ist diese nur noch an zwei Orten anzutreffende Webtechnik so außerordentlich aufwendig, dass nur wenige Individuen sie beherrschen Es stellt sich die Frage: Wer darf das Erbe dieses Wissens antreten? Und wird es überhaupt möglich sein, das tradierte Wissen weiter anzuwenden?

So wie im Beitrag von Fink geht es auch im daran anschließenden Beitrag um die Transformation von Tradierungen in Zukunft. Felix Girke befasst sich – ebenfalls in Myanmar – mit der Bildpolitik im Gedenken an einen Kämpfer für die Unabhängigkeit, den General Aung San. Ob sein Bild und die Erinnerung an ihn in der gegenwärtigen Politik jedoch angemessen aufgefasst werden, bleibt Gegenstand einer offenen Kontroverse.

Handwerkliches Können ist das zentrale Thema für Valerie Hänisch, deren Fallstudie sich mit Schmieden der Tuareg befasst. Einerseits geht es dabei um die Bändigung des widerständigen Materials, andererseits um die Arbeit mit einem

vergleichsweise kleinen Inventar an Werkzeugen. Handwerk, so Hänisch, ist eben nicht nur Werkzeuggebrauch, sondern auch Wissen um die vielfältigen Gebrauchsmöglichkeiten der verfügbaren Werkzeuge.

Mit Paradoxien des Umgangs mit Geld, oder genauer mit Geldscheinen, beschäftigt sich Geraldine Schmitz. Auf der Grundlage eigener Forschung auf einem Markt in Nordghana weist sie universale Geldtheorien zurück und zeigt wie die Frauen auf dem Markt im Kontrast dazu eigene, differente Nutzungsweisen entwickelt haben. Wie sie hervorhebt, ist die Spezifik des Marktgeldes auch eine Absicherung: Entkoppelt vom übrigen Geldumlauf wäre es gegen Währungsreformen zumindest vorübergehend abgeschottet.

Widersprüche im Umgang mit der indianischen Federhaube thematisiert Markus H. Lindner. Während es sich einerseits um ein Traditionsobjekt handelt, ist andererseits seine Kommerzialisierung unübersehbar. Die Spannung zwischen Tradition und Kitsch führt jedoch nur in einzelnen Fällen zu Protesten. Der Protest bleibt vermutlich deshalb lückenhaft, weil indianische Gruppen keine ausreichende politische Durchsetzungskraft haben, um ihre Rechte an diesem Objekt systematisch durchzusetzen.

Li Helle Thomas beschreibt die Villa des Architekten Adolf Loos zwischen zwei Positionen: Einerseits ist seine Villa die Verkörperung seiner Idealvorstellungen, in der sämtliche Referenzen an alte Kultur materiell zu besichtigen sind. Andererseits musste Loos die Erfahrung machen, dass die von ihm gewählte Strenge rationaler Formgebung seinen Auftraggebern nicht immer zu vermitteln war. Das Idealobjekt war weniger ideal, als er es selbst intendiert hatte.

Ein unscheinbares Objekt thematisiert der darauffolgende Beitrag von Lucia Artner. Mit dem Toilettenstuhl hat sie ein sicherlich notwendiges Ding als Beispiel, aber zugleich auch eines, mit dem die Wissenschaft sich kaum je beschäftigt. Das Fehlen eines klaren Bildes bezüglich der damit verbundenen Bedeutungen führt zu problematischen Implikationen im Gebrauch: Unsicherheit und Widersprüchliche Begründungen zeigen, wie der Umgang mit diesem Objekt auch für professionelle Helfer eine Herausforderung bleibt.

Die immer wieder in den Vordergrund tretende Mobilität von Dingen, verbunden mit der Frage ihrer Temporalität steht im Mittelpunkt des Beitrags von Elke-Vera Kotowski. Sie befasst sich mit Objekten, die auf der Flucht aus Europa nach Südamerika gelangt sind, und nun als deutsch-jüdisches Erbe eine Neudefinition ihres Kontextes erfordern. Sie sind Erinnerungsobjekte, wie auch eine Aufgabe an die Zukunft. Wie kann ein angemessener Rahmen dafür definiert werden?

Erinnerung, bzw. gerade der Verlust an Wissen thematisiert Georg Schifko in seinem Beitrag, der sich mit dem Dekor der ethnografischen Abteilung des naturkundlichen Museums in Wien auseinandersetzt. Die eindrucksvollen, Ende des

19. Jh. entstandenen Halbreliefs geben heute Rätsel auf: Einerseits sind sie steingewordener Ausdruck einer nicht zu unterschätzenden Kompetenz in der Darstellung kultureller Spezifik, andererseits hat die langwährende Vernachlässigung der Objekte dazu geführt, dass ihre Bedeutung heute kaum mehr zu entschlüsseln ist.

Elena Revert Frances trägt aus archäologischer Sicht ein weiteres Rätsel bei. Sie beschreibt die Unmöglichkeit einer eindeutigen funktionalen Erklärung eines Knochenwerkzeuges aus der Früheisenzeit. Je genauer sie das Objekt und seine Abnutzungsspuren beschreibt, desto schwieriger wird es, nur eine einzige Erklärung als die letztlich gültige zu identifizieren. Mehrdeutigkeit ist hier unausweichlich. Zugleich ist sie ein Merkmal fast aller materiellen Objekte.

Zwischen Mensch und materiellem Objekt steht der Leichnam bzw. das Totengerippe, dem Thomas Kolnberger einen theoretisch wohl fundierten Beitrag widmet. Die Probleme des Statusübergangs könnte vergleichbar mit einigen anderen Beiträgen als Phänomen der Transformation interpretiert werden. Aber dieser Begriff erklärt nicht den historischen Wandel von einem früher eher unbesorgten Umgang mit menschlichen Knochen und Totenschädeln hin zum eher distanzierten Umgang heute. Der Umgang mit der Dinglichkeit des Leibes wird in der Gegenwart mehr und mehr zu einer Herausforderung für Menschen.

LITERATUR

Agar, John (2013): Constant Touch. A Global History of the Mobile Phone (Rev. and updated ed.). London: Icon.

Arendt, Hannah (1960): Vita activa oder Vom tätigen Leben, München: Piper.

Arnold, Jeanne E./Graesch, Anthony/Ragazzini, Enzo/Ochs, Elinor (2012): Life at Home in the Twenty-First Century: 32 Families Open their Doors, Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology.

Attfield, Judy (2000): Wild Things. The Material Culture of Everyday Life, Oxford: Berg.

Belliger, Andréa/Krieger, David J. (2014): »Netzwerke von Dingen«, in: Stefanie Samida/M.K.H. Eggert/ Hans Peter Hahn (Hg.): Handbuch Materielle Kultur, Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen, Stuttgart: Metzler, S. 89-96.

Bogost, Ian (2012): Alien Phenomenology, or What it's Like to Be a Thing, Minneapolis: Univocal Publishing.

Brecht, Berthold (1981): Gedichte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bréton, André (1934): »Équation de l'objet trouvé«, in: Documents 34, S.17-24.

Brooks, Andrew (2015): Clothing Poverty. The Hidden World of Fast Fashion and Second-hand Clothes, London: Zed Books.

Bourdieu, Pierre (1983): »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«, in: Reinhard Kreckel (Hg.): Soziale Ungleichheiten, Göttingen: Schwartz, S. 183-198.

Buchli, Victor/Lucas, Gavin (2001): »The Archaeology of Alienation: A Late Twentieth-Century British Council House«, in: Victor Buchli/Gavin Lucas (Hg.), Archaeologies of the Contemporary Past, London: Routledge, S. 158-167.

Bürdek, Bernhard E (2005): Design. Geschichte, Theorie und Praxis der Produktgestaltung, Basel: Birkhäuser.

DeLanda, Manuel (2016): Assemblage Theory (Speculative Realism), Edinburgh: Edinburgh University.

Düllo, Thomas/Liebl, Franz (2005): Cultural Hacking. Die Kunst des strategischen Handelns, Berlin: Springer.

Filiod, Jean Paul (1999): »L'épluchure, le matelas, la statuette. L'univers domestique à l'épreuve de la conservation«, in: Jean-Claude Beaune (Hg.), Le déchet, le rebut, le rien, Seyssel: Champ Vallon, S. 151-173.

Filiod, Jean Paul (2000): »Relation aux objets domestiques et temporalités«, in: Association Rhone-Alpes 47, S. 34-39.

Fischer, Tibor (1997): The Collector Collector, New York: Metropolitan.

Folkers, Andreas (2013): »Was ist neu am neuen Materialismus? Von der Praxis zum Ereignis«, in: Tobias Goll/Daniel Keil/Thomas Telios (Hg.), Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus, Münster: Edition Assemblage, S. 17-34.

Gabrys, Jennifer/Hawkins, Gay/Michael, Mike (2013): Accumulation. The Material Politics of Plastic, London: Routledge.

Geinitz, Christian (2009): »In einer Leipziger Wohnung lebt die DDR weiter«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (24. 1. 2009).

Gießmann, Sebastian (2014): Die Verbundenheit der Dinge. Eine Kulturgeschichte der Netze und Netzwerke, Berlin: Kadmos.

Greenblatt, Stephen (1990): »Resonance and Wonder«, in: Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences 43 (4), S.11-34.

Greenblatt, Stephen (2009): Cultural Mobility. A Manifesto, Cambridge: Cambridge University.

Hahn, Hans Peter (2008): »Diffusionism, Appropriation, and Globalization. Some Remarks on Current Debates in Anthropology«, in: Anthropos 103, S. 191-202.

Hahn, Hans Peter (2013): »Vom Eigensinn der Dinge«, in: Bayerisches Jahrbuch Für Volkskunde. 2013, S.13-22.

Hahn, Hans Peter (2015): Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen, Berlin: Neofelis.

Hahn, Hans Peter (2016): »Wahrnehmungsweisen von Dingen. Zu den Herausforderungen der Alltäglichkeit des Materiellen«, in: Julia Reuter/Oliver Berli (Hg.): Dinge befremden. Essays zu materieller Kultur, Wiesbaden: Springer VS, S. 11-20.

Hahn, Hans Peter/Soentgen, Jens (2016): »Die Stofflichkeit der Dinge. Über eine vergessene Dimension der materiellen Kultur«, in: Andrea von Hülsen-Esch (Hg.), Materialität und Produktion – Standortbestimmungen, Düsseldorf: dup, S. 93-116.

Hahn, Hans Peter/Weiss, Hadas (2013): Mobility, Meaning and Transformations of Things: shifting contexts of material culture through time and space, Oxford: Oxbow.

Harman, Graham (2011): The Quadruple Object, Alresford: Hunt.

Helms, Mary W (1988): Ulysses' Sail. An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance, Princeton: Princeton University.

Hennion, Antoine (2011): »Offene Objekte, Offene Subjekte? Körper und Dinge im Geflecht von Anhänglichkeit, Zuneigung und Verbundenheit«, in: Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung, 2 (1), S. 93-110.

Hicks, Dan (2010): »The Material-Cultural Turn: Event and Effect«, in: Mary C. Beaudry/Dan Hicks (Hg.), The Oxford Handbook of Material Culture Studies, Oxford: Oxford University, S. 25-98.

Hodder, Ian (2012): Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things, Chichester: Blackwell.

Huck, Christian/Bauernschmidt, Stefan (2012): Travelling Goods, Travelling Moods. Varieties of Cultural Appropriation, Frankfurt a.M.: Campus.

Julien, Marie-Pierre/Rosselin Céline (2005): La culture matérielle. Paris: La Découverte.

Keller, David/Dillschnitter, Maria (2016): Zweckentfremdung: ›unsachgemäßer‹ Gebrauch als kulturelle Praxis, Paderborn: Fink.

Korff, Gottfried (1992): » Einleitung. Notizen zur Dingbedeutsamkeit«, in: Gottfried Korff (Hg.): 13 Dinge: Form, Funktion, Bedeutung, Stuttgart: Württembergisches Landesmuseum, S. 8-17.

Krebs, Stefan/Schabacher, Gabriele/Weber, Heike (2018): Kulturen des Reparierens. Dinge – Wissen – Praktiken, Bielefeld: transcript.

Langbein, Ulrike (2002): Geerbte Dinge. Soziale Praxis und symbolische Bedeutung des Erbens (= Alltag und Kultur, 9), Köln: Böhlau.

Latour, Bruno (1992): »Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts«, in: Wiebe E. Bijker/John Law (Hg.), Shaping Technology / Building Society, Cambridge: MIT, S. 225-258.

Latour, Bruno (2000): »Zirkulierende Referenz. Bodenstichproben aus dem Urwald am Amazonas«, in: Bruno Latour (Hg.): Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 36-95.

Latour, Bruno (2005): Von der »Realpolitik« zur »Dingpolitik« oder wie man Dinge öffentlich macht, Berlin: Merve.

Meltzer, David J./Schiffer, Michael B. (1981): »Ideology and Material Culture«, in: Richard E. Gould (Hg.), Modern Material Culture. The Archaeology of Us, New York: Academic, S. 113-125.

Miklautz, Elfie (1996): Kristallisierter Sinn (= Technik- und Wissenschaftsforschung, 27), München: Profil.

Molony, Thomas (2007): »Trust and Information and Communication Technologies in Tanzania«, in: Information Technologies and International Development, 3 (4):67-83.

Nöth, Winfried (Hg.) (2000): Handbuch der Semiotik. Stuttgart: Metzler.

Oldenziel, Ruth/Trischler, Helmuth (2016): Cycling and Recycling. Histories of Sustainable Practices, New York: Berghahn.

Olsen, Bjørnar (2007): »Keeping Things at Arm's Length. A Genealogy of Asymmetry«, in: World Archaeology 39 (4), S. 579-588.

Pels, Dick/Hetherington, Kevin/Vandenberghe, Frédéric (2002): »The Status of the Object. Performances, Mediations, and Techniques«, in: Theory, Culture and Society 19 (5/6), S. 1-21.

Plotz, John (2005): »Can the Sofa Speak? A look at Thing Theory«, in: Criticism, 47 (1), S. 109-118.

Plotz, John (2016): »Materiality in Theory: What to Make of Victorian Things«, in: Juliet John (Hg.): The Oxford Handbook of Victorian Literary Culture, London: Routledge, S. 522-538.

Pratt, Mary Louise (1992): Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation, London: Routledge.

Prown, Jules David (1982): »Mind in Matter. An Introduction to Material Culture Theory and Method«, in: Winterthur Portfolio 17 (1), S. 1-19.

Rieke-Müller, Annelore (2006): »Die außereuropäische Welt und die Ordnung der Dinge in Kunst- und Naturalienkammern des 18. Jahrhunderts – das Beispiel der Naturalienkammer der Franckeschen Stiftungen in Halle«, in: Hans-Jürgen Lüsebrink (Hg.), Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt, Göttingen: Wallstein, S. 51-73.

Robb, John E. (2010): »Beyond Agency«, in: World Archaeology, 42 (4), S. 493-520.

Ruffing, Reiner (2009): Bruno Latour. München: Fink.

Sahlins, Marshall D. (1994): »Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of ›The World System‹. – Develop-Man Economics«, in: Nicholas B. Dirks/Geoff Eley/Sherry B. Ortner (Hg.), Culture, Power, History, Princeton: Princeton University, S. 412-455.

Sandahl, Jette (2004): »Identität, Vergangenheit, Vielfalt. Interkulturelle Konzepte von Museumsarbeit«, in: Kulturpolitische Gesellschaft (Hg.), inter. kultur. politik, Essen: Klartext, S. 91-95.

Schmidt-Linsenhoff, Viktoria/Coskun, Dorothea (2010): »Wandernde Objekte. Die Bedeutung der Mobilität der Dinge«, in: Julia Reuter/Alexandra Karentzos (Hg.), Topologien des Reisens. Tourismus, Imagination, Migration = Topologies of travel, Trier: Universitätsbibliothek Trier, S. 150-163.

Scholz, Susanne/Ecker, Gisela (2000): »Einleitung: Umordnungen der Dinge«, in: Gisela Ecker/Susanne Scholz (Hg.), Umordnungen der Dinge (= Kulturwissenschaftliche Gender Studies, 1), Königstein: Helmer, S. 9-17.

Segal, Naomi (1981): The Banal Object. Theme and Thematics in Proust, Rilke, Hofmannsthal, and Sartre, London: Inst. Germanic Studies, Univ. of London.

Shaviro, Steven (2010): The Universe of Things. (= Object Oriented Ontology Symposium), Atlanta: Georgia Tech.

Simmel, Georg (1905): »Philosophie der Mode«, in: Moderne Zeitfragen, 11:5-41.

Slembek, Edith (1991): Culture and Communication, Frankfurt a.M.: Verlag für interkulturelle Kommunikation.

Thevenot, Laurent (1994): »Le régime de familiarité. Des choses en personne«, in: Genèses, (17):72-101.

Tischleder, Babette B./Wasserman, Sarah (2015): Cultures of Obsolescence. History, Materiality, and the Digital Age, New York: Palgrave Macmillan.

Turgeon, Laurier/Debary, Octave (2007): Objets et mémoires, Paris: Maison des Sciences de l'homme.

Ulf, Christoph (2009): »Rethinking Cultural Contact«, in: Ancient West and East 8, S. 81-132.

Verbeek, Peter-Paul (2005): What things do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design, University Park: Pennsylvania State University

Warnier, Jean-Pierre/Rosselin, Céline (1996): Authentifier la marchandise. Anthropologie critique de la quête d'authenticité, Paris: Harmattan.

Materialität − Referenz − Rhythmus

Einschreibungen, Brüche und Verschiebungen des transkulturellen Alltags

Friedemann Neumann

EINLEITUNG

Haushalte in den westlichen Gesellschaften sind zunehmend mit der Aufgabe konfrontiert, eigene kosmologische Dingordnungen zu entwickeln, die früher tendenziell unhinterfragt verfügbar oder tendenziell heteronom waren (Miller 2014: 218). Jean-Claude Kaufmann (1999: 25, 26, 29) beschreibt diese Entwicklung anhand der Ablösung des disziplinarischen »Ancien Régime der Gesten« in Frankreich hin zu einer gouvernementalen Individualisierung und Pluralisierung haushaltlicher Ordnungen. Rashid und Ilkay, um die es im Folgenden gehen wird, sind beide auf unterschiedliche Art und Weise damit konfrontiert, für sich neue, persönliche Wohnarrangements zu gestalten und zu bewahren. Die Schaffung haushaltlicher Konstellationen ist keineswegs ein rein freiheitlicher Akt, sondern ebenso eine Herausforderung: Routinen und Praktiken des Alltags müssen eigenverantwortlich (neu) entwickelt werden. Dies bedeutet meist auch eine Kollision mit normativen Konzepten und (ästhetischen) Vorstellungen (Dalakoglou 2014: 156), durch die diese Gefüge immer wieder in Frage gestellt werden. Diese Spannungen und Grenzziehungen ereignen sich auch entlang von Materialitäten, die aufgrund der von ihnen vorgerufenen Evokationen unberechenbar und unbestimmt sind (Hahn 2015: 18). Die materielle Praxis des Alltags[1] steht daher im

1 In diesem Text wird sowohl auf den Alltagsbegriff von Lefebvre als auch von de Certeau rekurriert. Obgleich beide Konzepte deutliche Überschneidungen aufweisen, wie etwa die Auseinandersetzung mit dem Alltag als ein Grenzbereich gesellschaftlicher

Zusammenhang mit unerwarteten Brüchen und Spannungen, die das Gewohnte irritieren und den gängigen Fluss von Praktiken und Wahrnehmungen unterbrechen.

Anhand der von mir untersuchten Fallbeispiele möchte ich zeigen, auf welche Art und Weise solche Phänomene in Erscheinung treten und welche Taktiken Menschen in transkulturellen Haushalten entwickeln, damit umzugehen. Dazu werden die (raum-)spezifischen Kontexte und Kontinuitäten, aber auch Spuren von Einschreibungen, Brüchen und Verschiebungen der Materialität des transkulturellen Alltags nachgezeichnet und deren Bezug zu gesellschaftlichen Dispositionen hergestellt. Denn die Frage nach der Form und Gestalt materieller Alltagspraxis ist nur empirisch zu beantworten. Es gilt also zunächst, dem tagtäglichen Umgang mit Dingen[2] von Rachid und Ilkay, ihren konkreten Praktiken und Verortungen, unsere Aufmerksamkeit zu schenken.

Überfluss und Mangel und das Problem der Nichtrelationalität

Im Folgenden skizziere ich knapp das erste Fallbeispiel: Rachid ist Mitte dreißig, verheiratet und hat zwei Kinder, ist jedoch allein aus Syrien nach Deutschland gekommen und lebt seit ungefähr einem halben Jahr in verschiedenen Unterkünften. Als ich ihn das erste Mal treffe, ist er in einer Turnhalle mit ca. 120 anderen Geflüchteten v. a. aus Syrien, dem Irak, Afghanistan und Eritrea untergebracht. Um ein bisschen Privatsphäre zu haben, hängen die Menschen in der Halle ihre Stockbetten mit Tüchern ab und schaffen so viele ›Innenhöfe‹, in denen sechs bis zehn Personen leben. Alle paar Tage ändert sich die Zusammensetzung der Personen in Rachids Bettenlager, weil einige in andere Unterkünfte verlegt werden.

Sehr schnell fällt mir der behutsame Umgang Rachids mit den Dingen auf. Die Schuhe werden immer ordentlich neben das Bett gestellt, die Jacke an den Haken gehängt. Ich habe sehr viel Mühe, nicht sofort mit den wenigen Sachen, die ich dabei habe (wie Rucksack, Jacke, etc.), Chaos zu verbreiten, also alles durcheinander zu bringen. Mehrmals werden von Rachid in meiner Anwesenheit Personen zurechtgewiesen, die Dinge achtlos herumliegen lassen und die gemeinsame Ordnung stören.

Ordnungen (vgl. Lefebvre 1977: 175; Certeau 1988: 111), bestehen jedoch auch grundlegende Unterschiede. Während etwa Lefebvre seinen Alltagsbegriff als Neuformulierung einer postmarxistischen Gesellschaftstheorie versteht (Lefebvre 1977: 15), macht de Certeau (1988: 89) das taktisch handelnde Subjekt in der Ordnung zum Ausgangspunkt seines Alltagsparadigmas.

2 Zu Materialität, repetitiver Praxis und Alltag siehe auch Schäfer (2016).

In der Mitte des Innenhofes stehen ein umgedrehter Pappkarton, der als Tisch verwendet wird, ein Stuhl und zwei Schemel. Neben den Betten stehen mehrere Reisetaschen. Rachid hat sich aus einer Obstkiste ein kleines Regal in sein Bett gebaut. Auf zwei freien Betten liegen pralle Müllsäcke, die v. a. mit Klamotten, aber auch zusammengerollten Matratzen gefüllt und bestimmten Personen zugeordnet sind. Um den Umgang Rachids und seiner Gefährten mit genau diesen gelagerten Dingen geht es mir im Folgenden.

Ich besuche Rachid regelmäßig und wir entwickeln eine gewisse Routine darin, Deutsch und Arabisch zu lernen und auch sonst etwas Zeit miteinander zu verbringen. Doch das alles gerät durcheinander, als Rachid und einer seiner Gefährten in ein Zimmer einer Folgeunterkunft verlegt werden. Erst kurz vor der Abfahrt wird ihnen gesagt, wohin es überhaupt geht und für beide ist völlig ungewiss, welche Herausforderungen sie in der neuen Unterkunft erwarten. Im Verlauf dieses Umzugs wird mir deutlich, wie viele Dinge die beiden Geflüchteten bei sich haben. Weil sie mit einem Sprinter und drei weiteren Personen gefahren werden, müssen sie zwei Matratzen, die sie aus dem Spendenlager der Unterkunft erhalten hatten, zurücklassen. Die beiden holen sie einige Tage später nach.

Selten öffnet Rachid die vollen Taschen und Säcke. Erst als er nach Erhalt seines Schutztitels in der Lage ist, nach Griechenland zu fahren, wo seine Familie seit Monaten an der mazedonischen Grenze feststeckt und er seinen Koffer packt, erhalte ich einen umfassenden Einblick in die angehäuften Dinge, die Rachid unter seinem Bett verwahrt. Bis dato hatte Rachid auf meine Nachfragen, was das denn sei, geantwortet, das sei Kram und war dann trotz meines Nachbohrens meist auf andere Themen zu sprechen gekommen. Aus den Säcken und Taschen kommen Jacken, Schuhe, Hemden und Hosen zum Vorschein, von denen viele nicht oder nicht mehr passen, aber auch Hygieneartikel wie Seife, Rasierschaum, Schuhlöffel. Die hier angesammelten Dinge füllen das kleine Zimmer. Sie werden ordentlich verstaut, sodass sie nicht zu viel Platz wegnehmen, denn sie sind kaum in Benutzung. Dinge des Alltags befinden sich hingegen im Spind oder auf dem Kühlschrank, das ständig benutzte Telefon auf dem Bett, genauso wie die Mappe mit allen wichtigen Unterlagen, die auf Ämtergängen Verwendung findet.

Der Bezug zu den Dingen unterm Bett unterscheidet sich von den sonstigen Alltagsgegenständen. Diese gesammelten Sachen sind erst seit wenigen Monaten im Besitz von Rachid und seinem Zimmergenossen. Aus dem Spendenlager der Unterkunft sind Dinge problemlos zu bekommen; sie sind verfügbar, aber nicht so recht verwendbar. Ich bezeichne diesen speziellen Kontext der Verfügbarkeit bei gleichzeitigem Fehlen von direkten Nutzen oder emotionalem Bezug als ›Nichtrelationalität‹. Auf Kleider, Schuhe, Schlafsäcke wird im Alltag nicht zurückgegriffen. Sei es, weil es keine Verwendung für sie gibt, weil sich der eigene

Körper verändert, das Wetter oder die Wahrnehmung dessen, was als schön oder angemessen betrachtet wird.

Doch was für eine Rolle spielen diese Gegenstände, die für Nutzer*innen weder einen praktischen Nutzen noch eine symbolische oder besondere emotionale Bedeutung haben? Es handelt sich dabei nicht um die viel beschriebenen »things to hold on« (Frykman 2015: 166), die etwa Geflüchtete als ›Erinnerungsobjekte‹ mit sich nehmen und wichtige Gegenstände im Zuge von Flucht oder Migration darstellen. Solche Gegenstände besitzt Rachid eigentlich nicht. Warum werden die sowieso schon beengten Wohnräume in der Unterkunft mit Dingen gefüllt, die überflüssig scheinen?

Auch wenn auf den ersten Blick vieles dafür spricht, kann nicht daraus geschlossen werden, dass die Dinge gänzlich unwichtig seien, sie haben einen stabilisierenden Effekt. Diese Dinge dienen zur Vergewisserung und bieten eine Art Sicherheit in den fremden, teils sehr prekären und von Wandel geprägten Lebenskontexten, die eine beständige Ungewissheit erzeugen. Aus meiner Sicht verbinden sich hier auf merkwürdige Weise Mangel und Überfluss[3]. Mangel an grundlegenden Mitteln[4], Vertrautheit, sozialen Beziehungen, Konstanz sowie Überfluss an beinahe grenzenlos zur Verfügung stehenden Spenden, die eben durch ihre Verfügbarkeit eine Herausforderung darstellen: hinsichtlich des Lagerns und Verstauens, der Aufrechterhaltung der Ordnung im Alltag aber auch bezüglich des Schutzes vor Diebstahl, der ständiger Wachsamkeit bedarf.

Das Angehäufte zu verschenken, wie Rachid dies tut, stellt eine Möglichkeit dar, ungeachtet der Nichtrelationalität zu den Dingen, neue Beziehungen (menschlich wie materiell) zu schaffen oder vorhandene zu stärken. Die gespendeten Dinge, welche Rachid sammelt, obwohl sie eigentlich für ihn nutzlos sind, werden durch das Schenken zu einem persönlichen Gegenstand, der im Moment der Übergabe ein sichtbarer Ausdruck von Wert und Wertschätzung erhält. Immer wieder sind es kleinere Gaben an andere Heimbewohner*innen oder an mich, mit denen Rachid seine Wertschätzung und Zuneigung zum Ausdruck bringt. Besonders emotional aufgeladen aber ist das Versenden von Dingen an Rashids Familie nach Griechenland, die dort an der mazedonischen Grenze seit Monaten feststeckt. Hier

3 Bezüglich Untersuchungen zum Umgang mit Überfluss siehe z. B. Czarniawska and Löfgren (2012) & Gregson (2007).

4 Teilweise hatten die Bewohner*innen der Unterkunft über Monate kaum zu essen und mussten bei Bekannten mitessen, weil sich, wie ich beobachten konnte, z. B. Jobcenter und Sozialamt über die Zuständigkeiten uneins waren. Ein Umstand der vom Personal der Unterkunft als normal hingenommen wurde.

spiegelt sich die persönliche Verzweiflung über das Getrenntsein und die Ausweglosigkeit der Situation wieder. Auf die Ankunft eines Pakets zu warten bedeutet wochenlanges Bangen, ob es überhaupt das Ziel erreicht, tränenreiche Telefonate und großes Glück, wenn es dann endlich angekommen ist. Das Verschenken von Dingen wird zudem dann besonders wichtig, als Rashid nach Erhalt seines Aufenthaltstitels selbst in der Lage ist, seine Familie zu besuchen. Beim Packen gewährt er mir einen Einblick, was er seiner Frau und seinen zwei Kindern mitbringt wie auch in sein gesamtes Sammelsurium.

Erfahrungen von Fremdheit und der Beziehungslosigkeit werden durch den Akt des Gebens überwunden. Sich materiell zu verorten bedeutet demzufolge für Rachid nicht nur den Erwerb oder das Ordnen von Dingen, sondern einen Prozess, in dem sich die überquellenden und kaum brauchbaren Dinge immer wieder aktiv angeeignet werden müssen. Diese Praktiken verstehe ich mit Michel de Certeau als subversive Taktiken, die als »*Kombinationsmöglichkeiten von Handlungsweisen*« (Certeau 1988: 12 Herv. i. Orig.) zu begreifen sind, wobei die »Kraft ihrer Differenz in der Art und Weise des ›Konsums‹« (ebd.: 14) oder Gebrauchs liegt, die gerade durch die Gabe sichtbar wird.

Ilkays Küche: Vom symbolischen Entgleiten des Vertrauten

Mein zweites Fallbeispiel betrifft eine Person, die schon sehr viel länger in der BRD lebt und auch in einer ganz anderen Form von Haushalt wohnt, als der eben beschriebenen: Ilkay wohnt in einer WG mit zwei anderen Personen in einer Altbauwohnung in Hamburg und ist hochschwanger, als ich sie das erste Mal treffe. Wir sitzen in ihrer Küche, trinken Tee und essen Kekse. Die Küche ist angenehm hell, zwei Fenster, eine 50er-Jahre Küchenzeile, ein großer runder Tisch, eine Eckbank und ein paar helle Holzstühle; hier kann man gut zusammensitzen. Auch wenn die Küche aus verschiedenen Möbelstilen zusammengestellt ist, wirkt sie für mich insgesamt stimmig. Das einzige, das etwas aus dem Rahmen fällt, ist ein Schild aus rustikalem Eichenholz, auf dem steht: »Ein guter Gast ist niemals Last«, das – wie ich erfahre − ein Relikt der Vorgänger*innen-WG darstellt. Ich lasse meinen Blick durch die Küche schweifen und ertappe mich dabei, nach ›dem Migrantischen‹, ›der Ausnahme‹ oder ›dem Anderen‹ zu suchen, kann aber nichts erkennen. Und doch befinde ich mich – ohne es zu ahnen − an einem materiellen Ort transkultureller, familiärer Auseinandersetzungen.

Ilkay erzählt, wie sie als Kind aus der Türkei nach Deutschland gekommen ist. Sie bekommt unverheiratet ein Kind von einem Mann. Dieser aus Westafrika kommt, wieder dorthin zurückgekehrt ist und vermutlich keine Vaterrolle übernehmen wird. Das stelle für Ilkays Familie, die sie als sehr konservativ beschreibt,

ein No-Go dar. Die Pluralität und Offenheit, die sich Ilkay für ihr eigenes Leben erkämpft hat, das Leben in einer WG, das alles führte zu einem tiefgreifenden Konflikt, der sich an erwähnter Küchenzeile entzündete. Ilkay hatte sich die Küche zusammen mit ihrer WG gekauft, einfach, weil ihnen der 50er-Jahre-Stil und das Gebrauchte gefallen hatte. Ilkay schildert, wie anlässlich eines Besuchs ihrer Familie dieser Kauf der Ausgangspunkt einer Auseinandersetzung um Lebensführung wird. Man habe sie gefragt »Wie kannst Du ernsthaft Geld für so eine alte Küche ausgeben? Warum kaufst Du Dir für das Geld keine Neue? Was soll das überhaupt mit dieser WG? Warum ziehst Du nicht mit Deinem Mann zusammen?«

Ilkay erklärt mir, dass es ihrer Familie sehr viel um Repräsentation gehe. Neue Dinge, wie Autos, Sofas, Fernseher usw. seien dafür da, zu zeigen, dass man sich Neues leisten könne. Während sie die Einrichtung ihrer Eltern oder ihres jüngeren Bruders als »kalt« wahrnimmt, verbindet Ilkay mit ihrer eigenen Küche eine gewisse Wärme, die aus den Farben, aber auch aus dem gelebten Charakter der gebrauchten Küchenzeile und der Assemblage von Möbeln aus verschiedenen Stilen und Jahrzehnten hervorgeht[5]. Außerdem ist die Küche für Ilkay ein Ort des Alltags, der praktisch ist oder zu klein, aufgeräumt oder unordentlich, ein Ort, dessen symbolische Bedeutung erst dann offen zu Tage tritt, wenn die alltäglichen Routinen und Wahrnehmungen irritiert und wie hier geschehen, durch ein kritisches Ereignis unterbrochen werden.

Zwischen dem Bezug zu Dingen im Alltag und ihrer Wirkung in symbolisch aufgeladenen Diskursen liegen oft Welten und so, sagt Ilkay, wurde ihr erst in dieser Situation des Affronts die symbolische Tragweite ihres Einrichtens bewusst. Die Erfahrungen des Angriffs und der völlig unterschiedlichen Bedeutungszuweisungen der Küche bewältigt sie, indem sie sich offen zu anderen Normen bekennt. Andere Normen zu vertreten als die ihrer Familie und einen anderen Lebensentwurf zu leben, machen es möglich, Pluralität und Abweichungen nicht als verwerflich, sondern als eine Stärke zu begreifen. Das bedeutet aber auch, die Irritationen und Konflikte, die sich entlang der Küche ereignet haben, als Bruch der familiären Beziehungen zu vollziehen, mit allen dramatischen Konsequenzen.

Im Folgenden möchte ich nun näher ausführen, wie das Verhältnis von Alltag, Materialität und Transkulturalität, das bei Rachid und Ilkay auf ganz unterschiedliche Art zu Tage tritt, theoretisch gedacht und analysiert werden kann.

5 Zu dem Phänomen der Wahrnehmung von Einrichtungen und die damit in Verbindung stehenden Beziehungen, Nähe und Distanzen siehe Csikszentmihalyi (2000: 146-171).

(POST-)MIGRATION, MATERIALITÄT UND DIE ALLTÄGLICHE HERAUSFORDERUNG DER EINBETTUNG

Der Umgang mit Dingen im Alltag ist eingebettet in spezifische (sozial-)räumliche und zeitliche Dimensionen, die dem Geschehen eine rhythmische Struktur geben. Ich gehe mit Henri Lefebvre (2004: 25) davon aus, dass Alltagspraktiken zyklisch auftreten und grundlegend transformativ sind. Wiederholungen bedeuten folglich Abweichungen, Wiedererkennen, Neubezüge und Veränderungen. Polyrhythmen treten auf, wenn verschiedene Tendenzen zusammenwirken, die zu vereinen sind oder gegen die opponiert wird, die also in einem Spannungsverhältnis stehen (ebd.: 77-79). Solche Konstellationen bergen arrhythmische Momente in sich (ebd.: 67), die routinierte Abläufe und Wahrnehmungen irritieren und unterbrechen. Diese Momente – wie etwa eben bei Ilkay beschrieben − können nach Giddens (1984: 61-64) als *critical situations* bezeichnet werden. Irritationen und Brüche sind Bestandteil des täglichen Lebens. Es geht daher nicht so sehr um die ›großen Katastrophen‹. Vielmehr muss eine Ethnografie des Alltags v. a. den Umgang mit auftretenden Brüchen und Spannungen untersuchen (Trentmann 2009: 68), d.h. wie zwischen Anforderungen, Normenkomplexen und Materialitäten taktiert wird (Certeau 1988: 14, 89).

In Haushalten wirken immer unterschiedliche Akteure, Interessen und Konstellationen zusammen. Welchen Stellenwert Migrationserfahrungen in Bezug auf Praxen und Wahrnehmungen von Verortung und Grenzziehungen innerhalb von Haushalten einnehmen, hängt von kulturellem Kontext, Biographie und Lebenssituation ab, ist jedoch auch individuell höchst unterschiedlich (Levin 2016: 203). Daraus folgt, dass die Grenzen zwischen ›Migrantischem‹ und ›Nichtmigrantischem‹ regelmäßig verschwimmen (ebd.: 204). Dies bedeutet jedoch nicht, dass solche Unterscheidungen irrelevant sind oder gänzlich verschwinden. Die Geschichte von Ilkays Küchenzeile kann als Beispiel für die Komplexität solcher Grenzziehungen dienen; sie zeigt die Unmöglichkeit einer allgemeingültigen Antwort auf die Frage, was als migrantisch gilt und was nicht. Zurückgelegte Wege in den Lebensgeschichten spiegeln sich in den Ordnungen der Dinge wider, aber eben nicht nur in solchen, die als migrantisch wahrgenommen werden. Es gilt, von einer exzeptionellen Betrachtung von Migration Abstand zu nehmen. Anstelle dessen ist es sinnvoller, Fremdheitserfahrungen und Ausgrenzungen im Alltag und Strategien des Umgangs mit solchen Phänomenen – also das kritische Potential des (post-)migrantischen[6] Alltags − in Augenschein zu nehmen (Hill 2015).

6 Für das Konzept der Postmigration siehe Yildiz, Erol (2015): »Postmigrantische Perspektiven. Aufbruch in eine neue Geschichtlichkeit«, in: Erol Yildiz/Marc Hill (Hg.),

Auch wenn es durchaus Aspekte der ›Enthüllung‹ von Besitzer*innen haushaltlicher Ordnungen, durch die Betrachtung ihrer Wohnungen (die ja nicht grundlos als intime Sphären gelten) gibt, wie de Certeau (1998: 145) dies darlegt, möchte ich doch eine vereinfachende Lesart in Frage stellen. Transkulturalität kann nicht einfach von materiellen Ordnungen abgelesen werden. Bezüge zu Objekten zeigen sich, wie mit den beiden Fallbeispielen gezeigt wurde, oft erst im alltäglichen Umgang, entlang von Bezügen, Routinen und Irritationen. Die Rollen und Bedeutungen des Materiellen im Alltag gehen aus seiner Verknüpfung mit Praktiken, Wahrnehmungen und Bedeutungszuschreibungen hervor und sind als unstetige Verhältnisse zu denken.

MATERIALITÄT IN BEWEGUNG: LATOURS »ZIRKULIERENDE REFERENZ« EIN ALLTAGSKONZEPT?

Bruno Latour hat den Begriff der »zirkulierenden Referenz« in seiner Wissenschaftsethnografie entwickelt, um Abstraktions- und Transformationsprozesse im Zuge der Wege der Wissensproduktion nachzeichnen zu können. Dabei handelt es sich um einen anschaulichen und vielzitierten Text, der versucht, das Verhältnis von Praxis, Materialität und Repräsentation zu bestimmen. Im Fokus steht dabei der Prozess von der Entnahme von Bodenproben bis hin zum Schreiben des wissenschaftlichen Textes, in dem die Ergebnisse der Erhebungen zusammengefasst werden. Mittels des Blicks auf Referentialität möchte er die Dichotomie von Begriff und Gegenstand durch ein Modell der Referenzketten überwinden. (Latour 2015: 36, 85 ff.)[7] Unter dem Begriff »Referenz« versteht Latour (2015: 379, 380)

Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft, Bielefeld: transcript, S. 19-36.

7 Es ist anzumerken, dass die Anwendung Latours an dieser Stelle Aspekte impliziert, auf die notwendigerweise aufmerksam gemacht werden muss. Erstens kann die Frage nach der Beschaffenheit von »Netzwerken« an dieser Stelle nicht ausreichend Beachtung finden, die ein wesentlicher Teil der Latourschen Theorie ausmacht. [siehe Latour, Bruno (2005): Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory. Oxford: Oxford University Press.] Zweitens distanziere ich mich von der Perspektive eines Latourschen Posthumanismus, weil ich das handelnde und bedeutungszuschreibende Subjekt in den Mittelpunkt stelle und damit die Idee einer »symmetrischen Anthropologie« [Latour, Bruno (1993): We have never been modern. Cambridge: Harvard University Press, S. 94 ff.] von menschlichen und nichtmenschlichen Akteuren tendenziell verwerfe. Drittens widerspreche ich der von Latour skizzierten, stark vereinfachten

»die vielen Praktiken, durch die schließlich Propositionen [(auch als Vorschläge oder Aussagen zu verstehen)] artikuliert werden […], die Qualität der Kette der Transformationen [sowie] die Lebensfähigkeit ihrer Zirkulation.« Im Kontext der gezeigten empirischen Beispiele sind Referenzen v. a. als Praxen und Bezüge materieller häuslicher Verortungen wichtig.

Doch was hat dies mit dem alltäglichen Umgang mit Dingen zu tun? Ich gehe davon aus, dass die Dinge des Alltags sich in zirkulierender Referenz befinden, d. h. in einem beständigen Prozess des veränderten Neubezugs stehen. Die grundlegende Annahme des referentiellen Bezugs zu Dingen, die Latour für Expedition und Labor herausgearbeitet hat (ebd.: 36), kann daher ebenso für den Alltag konstatiert werden. Aber es gibt einen wichtigen Unterschied: Statt von einer zurückzuverfolgenden und reversiblen Kette von materiellen Übertragungen auszugehen (vgl. Latour 2015: 88), stehen hier die spezifischen Referenzen, Einschreibungen und Transformationen des Materiellen durch repetitive Praxen, Rhythmen und Wahrnehmungen im Vordergrund (Lefebvre 2004). Solche Aspekte werden von Latour immer wieder vernachlässigt. Differierende Wahrnehmungen und – darauf aufbauend – konfligierende Interpretationen müssen im Zuge referentieller Praktiken mitbedacht werden. Statt um objektive Referenzen geht es aus einer Alltagsperspektive um unstetige »Spur[en]« und »Überreste« (Certeau 1988: 87, 102), die wir täglich hinterlassen, die teils Rückschlüsse auf Praktiken erlauben, allerdings auch unlesbar und/oder verändert werden, beziehungsweise ganz verschwinden. Alltag bedeutet immer ein Zusammenspiel verschiedener Arten und Weisen von räumlichen Einschreibungen (Lefebvre 1991: 110), die sich im »verborgenen Reichtum des Alltags« (Lefebvre 1977: 94, 95) zeigen. Praktiken des Alltags sind zum Teil ›trivial‹ und gleichzeitig undurchsichtig, von Unterbrechungen und Verlagerungen gekennzeichnet, teils ›integrativ‹, teils ›verstreut‹ (Schatzki 1996: 91-110). Brüche und Verschiebungen zwischen Form, Materie und ihren Repräsentationen erzeugen eine Multidimensionalität, die stets mitberücksichtigt werden sollte (vgl. Hahn 2011).

Betrachtet man nun (referentielle) Praktiken im Alltag, wird deutlich, dass das Modell Latours im Grundsatz zu schematisch konzipiert ist. Trotzdem ermöglicht

---

Übertragung, die Theorie einfach mit wissenschaftlich aufgefasster Materialität und Praxis gleichsetzt [siehe z. B. Latour (2015): 47ff oder ders. 2005: 94]. Stattdessen möchte ich auf die Unmöglichkeit einer Einheit dieser Bereiche verweisen [vgl. etwa Adorno (2003): 758-782], die sich nach meinem Ermessen auch in der schematischen Beschreibung der Wissenschaftspraxis durch Latour deutlich widerspiegelt. Stattdessen gilt es, Materialität, Repräsentation, Praxis und Wahrnehmung kritisch in ein offenes Verhältnis zu setzen (vgl. Lefebvre 1991: 6, 38, 39).

das Basiskonzept der zirkulierenden Referenzen eine fruchtbare Perspektive auf Bezüge zu Dingen. Das Alltägliche beinhaltet gleichzeitig sich der Kenntnis entziehende Aspekte wie auch verdeutlichende Momente. Weder Rachids gesammelten Dinge noch die Küchenzeile Ilkays sind ein Ergebnis ungebrochener Referenzketten, sondern zeichnen sich grade durch Brüche und Verschiebungen aus. Mehr noch: Für Rachid und Ilkay ist es gerade wichtig, Fähigkeiten zu entwickeln[8], einerseits mit einem Überfluss an Dingen, mit gebrochenen Bezügen und Unlesbarkeiten, andererseits mit entgleitenden Bedeutungen zurecht zu kommen. Hier kommt die Ereignishaftigkeit der Materialität zum Ausdruck, die auch in den gegenwärtigen Debatten zu materieller Kultur zunehmend von Bedeutung ist (Folkers 2013: 23). Im Zuge des sich so ereignenden Alltags werden Versuche einer repräsentativen Festschreibung des Sozialen, Kulturellen und Materiellen immer wieder unterlaufen (Lefebvre 1991: 215, 216).

BEZÜGE, HERAUSFORDERUNGEN UND STRATEGIEN

Latour und Wolgar (1986: 126) haben darauf hingewiesen, dass jede Referenz, jede Wiederholung ihre eigene Inskription also eine Veränderung bedeutet, die sich in Körper und Gegenstände einschreibt. Welche Herausforderungen diese Inskriptionen für die beschriebenen Fallbeispiele bedeuten, kann anhand ihres täglichen Umgangs mit Dingen gezeigt werden. Daher möchte ich mich nun wieder Rachids gesammelten aber nicht benutzten Gegenständen und der Küchenzeile Ilkays widmen, um die Bezüge dieser Konstellationen herauszuarbeiten.

Rachid ist mit Dingen konfrontiert, die von Unbekannten stammen, nicht oder nur zum Teil lesbar inskribiert sind. Zu den gesammelten Dingen gibt es keine klaren Referenzen oder Bezüge, die Rachid zurückverfolgen könnte. Grund dafür ist zunächst, dass es sich um anonym Gespendetes handelt. Hinzu kommt der Umstand der unbekannten Normen und Konventionen der Verwendung dieser Dinge in Deutschland, die für Rachid erst *peu à peu* zu durchschauen sind. Was ziehe ich wann an und was nicht? Warum ist es etwa keine wirklich akzeptable Option, kaputte Kleidung anzuziehen, und weshalb ist sie gleichzeitig (als »used look«) unerschwinglich teuer im Laden zu kaufen? Der Versuch, eine eigene Alltagsrhythmik zu entwickeln, die nicht ständig von Irritationen, Verlegungen oder anderen Heteronomien unterbrochen wird, ist mühevoll.

8 Siehe zu diesem Thema auch Kaufmann (1999: 27-30).

Rachid verfolgt durch das Sammeln keine Praxis, im Zuge derer man sich die Gegenstände durch alltägliche Verwendung, d. h. durch neue Inskriptionen, aneignet, wie das bei den meisten Gegenständen des Alltags der Fall ist. Vielmehr ist das Sammeln und Verschenken von Dingen (s. o.) ein Versuch der Aneignung der Dinge, deren Gebrauch im Alltag nicht möglich ist. Das Geben ist eine Taktik, mögliche kombinierbare Handlungsweise und kann als Bestreben der Herstellung einer Referenz, also der Schaffung sozialer Beziehungen unter schwierigen Bedingungen, verstanden werden. Dingen in sozialen Beziehungen wohnt eine spezifische Resonanz persönlicher Intentionen inne. Diese Intentionen, die im Materiellen widerhallen, können durch die Dinge verstärkt werden, wodurch das Selbst der besitzenden Person Rückversicherung und Bestätigung erfährt (Csikszentmihalyi & Rochberg-Halton 2000: 141). Bei der Gabe geht es nicht so sehr um den gegebenen Gegenstand ›an sich‹, sondern um einen besonderen Zustand des ›ich‹, eine Form der Besessenheit und der Selbsttranszendenz, die durch den Akt des Gebens erreicht wird, wie Stefan Moebius (2009) herausgearbeitet hat. Die emotionale Bedeutung und Aufladung der Gaben von Rachid an seine Familie und Freunde habe ich bereits beschrieben. Die Gabe ist demnach eine offene und gewagte Entäußerung des Selbst. Im Zuge dieser Übersteigerung durch das Geben entsteht eine Form der Ergriffenheit, die alle Beteiligten in ihren Bann zieht und durch die sozialen Beziehungen entstehen oder gefestigt werden können.

Das Sammeln Rachids findet sowohl im Kontext eines Überflusses an eigentlich unbrauchbaren Spenden als auch im Angesicht eines Mangels an Relationalität statt. Die Ansammlung von Dingen ist ein wichtiger Teil einer Verortungspraxis. Sie erhöht für Rachid die Möglichkeit der Herstellung von Beziehungen durch die Dinge, die für das Zurechtkommen in einem neuen Land, das Aufrechterhalten familiärer Bezüge und die Herausbildung des Neuen unabdingbar sind. Diese Übersteigerung des Selbst durch die Gabe enthält außerdem die Unberechenbarkeit des Gesammelten (vgl. Hahn 2015: 17). Damit verbunden sind Aspekte der Unbestimmtheit und Unsicherheit der Materialität des Alltags, die das Wirken in der Lebenswelt (siehe Schütz und Luckmann 2003: 80) auf merkwürdige Weise einschränken und gleichzeitig unerwartet übersteigen.

Damit komme ich zur Interpretation des zweiten Fallbeispiels: Welche Rolle spielen zirkulierende Referenzen und unbekannte Inskriptionen des Materiellen am Beispiel von Ilkays Küchenmöbeln? Auffällig ist, dass hier die Fremdeinschreibungen in den Gegenstand erstrebt und wünschenswert sind. Die feinen Risse im Lack und die leichten Spuren, die im Zuge eines sorgsamen, aber intensiven alltäglichen Gebrauchs im Laufe der Jahrzehnte entstanden sind, stellen also keine Herausforderung dar. Vielmehr nimmt Ilkay neue Möbel als »kalt« wahr,

die erst durch Benutzung und Verschleiß eine gewisse »Wärme« erhalten, die sie als angenehm empfindet.

Die gebrauchte Zustand, die Spuren der Vorherigen Benutzer*innen der Küchenzeile stellen kein Problem dar, sondern sind bewusst gewählt, genehm und Ausdruck eines bestimmten persönliche Geschmacks, was einen grundlegenden Unterschied zu Rachids Sammelsurium darstellt. Für Ilkay erfolgt die Aneignung des Materiellen im Zuge eines Prozesses der jahrelangen Verwendung von Dingen. Hier wird ein sichtlich positiver Bezug auf die Inskriptionen durch die vorherige Nutzung deutlich, auf die in der Vergangenheit geleistete ›Arbeit‹ am Materiellen.

Der problematische referentielle Bruch, der Eklat, besteht jedoch in einer völlig differenten Interpretation durch die Familienangehörigen. Diese kritische Situation irritiert Ilkays gewohnten Umgang mit und die Wahrnehmung der Küchenzeile. Doch der Bezug ihrer Familie bringt nicht nur eine Irritation mit sich, sondern auch eine normative Verschiebung, entlang welcher die Küche zu einer irrationalen Fehlinvestition erklärt wird, zum Symbol eines ›gescheiterten Lebens‹. Die Herausforderung Ilkays besteht darin, ihre Interpretation und Wahrnehmung der benutzten Küche in dieser Situation zu reflektieren und im familiären Eklat zu verteidigen. Hier werden die Spannungen sichtbar, die zwischen Materialität und Praxis sowie ihrer Perzeption und Interpretation liegen können. Schließlich geht es auch darum, die eigenen Alltagsbezüge und Praxen aufrecht zu erhalten, ein Akt der an sich schon einem Statement gleichkommt.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Wirtschaftsethnologe und Experte für Haushaltsstudien Enrique Mayer (2002: 6) hat in einem ganz anderen Kontext einmal auf die Bedeutung von Grenzziehungsprozessen in Haushalten im Kontext materieller und immaterieller Strömungen und Bewegungen hingewiesen, um inner-haushaltliche Ordnungen und Praxen zu entwickeln oder beizubehalten. Die Auseinandersetzung mit der Materialität transkultureller Haushalte in den beiden hier ausgeführten Fallbeispielen hat gezeigt, dass es sich hierbei zwar um symbolische Praktiken der Überwindung oder Ziehung von Grenzen ›nach außen‹ handelt, dass aber ebenso Grenzen ›nach innen‹ bestehen.

Grenzziehungen ereignen sich auch entlang materieller Praktiken. Äußere Grenzziehungen beinhalten Abgrenzungen gegenüber Aspekten jenseits des Haushalts, die z.B. als Störung oder Angriff wahrgenommen werden. Innere Grenzen zeigen sich gerade in Form einer Unsicherheit oder Unbestimmtheit, welche

den Alltag durchzieht und die Versuche einer Etablierung und Aufrechterhaltung von Ordnungen erschwert. Der Umgang mit Dingen im Alltag beinhaltet Erfahrungen der Begrenzung der eigenen Handlungsfähigkeit, gleichzeitig aber auch Möglichkeiten der Überwindung von Heteronomie und Mangel. Diese Gesichtspunkte sind sowohl bezüglich der inneren als auch der äußeren Grenzen von Haushalten relevant.

In den Beispielen von Rachid und Ilkay hat die Frage nach dem Stellenwert materieller Referenz und damit nach dem Verhandeln der ›inneren und äußeren Grenzen‹ des Haushalts jeweils sehr unterschiedliche Bedeutungen:

Rachid ist von gesammelten Dingen umgeben, die gebraucht, für ihn teils unbekannt und ungewohnt sind. Die hinterlassenen Einschreibungen ihrer bisherigen Benutzer*innen und die unbegrenzte Verfügbarkeit dieser Gegenstände, die unpassend und daher nicht frei wählbar sind und zu denen auch kein Bezug besteht, stellen für ihn eine Herausforderung dar. Es herrscht ein Mangel an Referenzen und alltäglicher Nutzbarkeit bei einem gleichzeitigen Überfluss von Dingen, die Rachid im Alltag verwahrt und verstauen muss, welche jedoch nicht benutzt werden. Diesen Herausforderungen der ›Leere in der Fülle‹ begegnet Rachid durch das Verschenken des Gesammelten, das eine Überbrückung des Mangels an Beziehungen darstellt und neue Verbindungen sowie eine kontinuierlichere Alltagspraxis ermöglicht.

Ilkay hingegen bezieht sich positiv auf das Gebrauchte, das sie – im Gegensatz zu neuen Möbeln − als angenehm empfindet.[9] Der Bezug auf fremde Einschreibungen ist hier kein notwendiges ›Übel‹, wie bei Rachid. Denn sie hatte sich die Küchenzeile ja selbst gewählt erworben. Die Schwierigkeit besteht für Ilkay darin, ihre Wahrnehmung und Bewertung des Gebrauchten und des damit verbundenen Lebensstils zu verteidigen und weiter zu vollziehen, der durch die konträre Lesart ihrer Familie und das symbolische Entgleiten zum Affront geworden ist.

Zweierlei lässt sich davon ableiten: Einerseits Schwierigkeiten der ›Aneignung‹ des Materiellen und sein tendenzielles Entziehen gegenüber alltäglichen Praxen der Bemächtigung und Versuchen der Herstellung von Ordnungen − also das Verhandeln der ›inneren Grenzen‹ von Haushalten (Hahn 2005:110). Diese Herausforderungen können durch einen Mangel an referentiellen Bezügen und Kontinuitäten zu Tage treten. Andererseits folgen aus dem Aufeinandertreffen verschiedener Referenzenpraxen auch Kämpfe und Auseinandersetzungen um

9 »Angenehm«, d.h. in besondere Weise eingebettet und tauglich als Objekt der Identifikation, sind Dinge im Sinne von Csikszentmihalyi und Rochberg-Halton (2000: 141), wenn sie eine spezifische Resonanz auslösen und in dieser Weise das Selbst des Besitzers verstärken.

Festschreibungen und Deutungshoheiten des alltäglichen Umgangs mit Dingen im Alltag, die eine andere Form von Erschwernis bedeuten. Diese Phänomene können tendenziell als ›äußere Grenzziehungen‹ verstanden werden. Dynamiken des Alltags, die Widerständigkeit des Materiellen und das Navigieren und Vermitteln zwischen unterschiedlichen Normen und Repräsentationen, sind daher Ebenen, auf denen Haushaltende im Alltag mit Herausforderungen konfrontiert sind.

SCHLUSS

Menschen und Dinge befinden sich im Alltag ganz grundlegend in Bewegung. Diese Bewegung bedeutet Veränderung von Beschaffenheiten, Rollen und Wahrnehmungen, die im Alltag häufig schwer kontrollierbar in Ereignissen zur Geltung kommen. Was als migrantisch gilt und was nicht lässt sich daher nicht einfach von den Dingen als vermeintliche Repräsentationsobjekte ablesen.

Die kritische Diskussion des Konzepts der zirkulierenden Referenz und seine modifizierte Anwendung auf die ethnografisch dokumentierten Haushalte in den beiden Fallstudien macht es möglich, die mannigfaltigen Praktiken, Verbindungen und Entwicklungen – also die Referenzen – materieller Kultur nachzuzeichnen und die Einschreibungen zu berücksichtigen, die diese Praktiken hinterlassen. Damit können die vielfältigen (transkulturellen) Dimensionen von Ordnungen der Dinge in Haushalten in differenzierte Weise beschrieben werden, ohne auf ein harmonisches vereinfachendes Idealbild zurückzugreifen. Die Latourschen Überlegungen konnten weitergedacht dazu verwendet werden, zu fragen, was passiert, wenn Bezüge fehlen oder ganz anders hergestellt werden als gedacht und wie Menschen mit diesen Herausforderungen umgehen. Das Brüche und Verschiebungen ein alltägliches Phänomen sind und anhand von sich wiederholenden Alltagspraktiken und Wahrnehmungen auftreten, wurde mithilfe der rhythmusanalytischen Perspektive verdeutlicht. Mit diesem Konzept können mannigfaltige Dingbezüge aber eben auch gesellschaftliche Verhältnisse und Dimensionen von Haushalten sowie ihre Veränderungen und Dynamiken herausgearbeitet und beschrieben werden.

Für Rachid und Ilkay besteht die alltägliche Herausforderung im Etablieren ihres Haushalts allerdings auch in der Behauptung der eigenen, subjektiven und doch in ihrem Umfeld anerkannten haushaltlichen Ordnung. Die Herausforderung einer transkulturellen Haushaltsethnografie hingegen liegt in der Aufgabe, ein Verständnis der Alltäglichkeit zu entwickeln, in dem symbolische Repräsentationen, Zuschreibungen und Abgrenzungen zwar mit bedacht, Haushalte – die darin

lebenden Personen und Materialitäten − jedoch nicht auf darauf reduziert werden. Haushalte sind spannungsvolle Konstellationen in Bewegung.

LITERATUR

Adorno, Theodor W. (2003): Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe, Stichworte, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Certeau, Michel de (1988): Kunst des Handelns, Berlin: Merve.

Certeau, Michel de/Giard, Luce/Mayol, Pierre (1998): The Practice of Everyday Life Vol. II Living und Cooking, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Csikszentmihalyi, Mihaly/Rochberg-Halton, Eugene (2000): The Meaning of Things. Domestic Symbols and the Self, Cambridge: Cambridge University Press.

Czarniawska, Barbara/Löfgren, Orvar (Hg.) (2012): Managing Overflow in Affluent Societies, New York and Oxon: Routledge.

Dalakoglou, Dimitris (2014): »Migrating-Remitting-›Building‹-Dwelling: House-Making as ›Proxy‹ Presence in Postsocialist Albania«, in: Tryfon Bampilis/Peter ter Keurs (Hg.), Social matter(s): anthropological approaches to materiality, Zürich and Berlin: Lit.

Folkers, Andreas (2013): »Was ist neu am neuen Materialismus? – Von der Praxis zum Ereignis«, in: Tobias Goll/Daniel Keil/Thomas Telios (Hg.), Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus, Münster: edition assemblage, S. 17-34.

Frykman, Maja (2015): »Neue Geographien von Gemeinsamkeiten und Unterschieden: Materielle Praktiken und Repräsentation von Migration in Museen«, in: Sabine Hess/Thorsten Näser (Hg.), Movements of Migration. Neue Perspektiven im Feld von Stadt, Migration und Repräsentation, Berlin: Panama, S. 163-172.

Giddens, Anthony (1984): The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration, Jackson und West Sussex: University of California Press.

Gregson, Nicky (2007): Living with Things. Ridding, Accomodation, Dwelling, Wantage: Sean Kinsgton Publishing.

Hahn, Hans Peter (2005): Materielle Kultur. Eine Einführung, Berlin: Reimer.

Hahn, Hans Peter (2011): »Konsumlogik und Eigensinn der Dinge«, in: Heinz J. Drügh/Christian Metz/Björn Weyand (Hg.), Warenästhetik – Neue Perspektiven auf Konsum, Kultur und Kunst, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 92-110.

Hahn Hans Peter (2015): »Vom Eigensinn der Dinge – Einleitung«, in: Hans Peter Hahn (Hg.), Vom Eigensinn der Dinge: Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen, Berlin: Neofelis-Verlag, S. 9-56.

Hill, Marc (2015): »Postmigrantische Alltagspraxen von Jugendlichen«, in: Erol Yildiz/Marc Hill (Hg.), Nach der Migration. Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft, Bielefeld: transcript, S. 171-192.

Kaufmann, Jean-Claude (1999): Mit Leib und Seele: Theorie der Haushaltstätigkeit, Konstanz: UVK.

Latour, Bruno (2015): Die Hoffnung der Pandora, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Latour, Bruno/Woolgar, Steve (1986): Laboratory life: the social construction of scientific facts, London: Sage Publications.

Lefebvre, Henri (1977): Kritik des Alltagslebens. Band 1-3, Kronberg: Athenäum.

Lefebvre, Henri (1991): The production of space, Malden u.a.: Blackwell.

Lefebvre, Henri (2004): Rhythmanalysis: space, time and everyday life, London u.a.: Continuum.

Levin, Iris (2016): Migration, settlement, and the concepts of house and home, New York und London: Routledge.

Mayer, Enrique. (2002): The Articulated Peasant. Household Economies in the Andes, Oxford: Westview Press.

Miller, Daniel (2014): Der Trost der Dinge, Berlin: Suhrkamp.

Moebius, Stephan (2009): »Die elementaren (Fremd-)Erfahrungen der Gabe Sozialtheoretische Implikationen von Marcel Mauss' Kultursoziologie der Besessenheit und des ›radikalen Durkheimismus‹ des Collège de Sociologie«, in: Berliner Journal für Soziologie 19, S. 104–126.

Schäfer, Hilmar (2016): »Praxis als Wiederholung. Das Denken der Iterabilität und seine Konsequenzen für die Methodologie praxeologischer Forschung«, in: Hilmar Schäfer (Hg.), Praxistheorie: Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld: transcript, S. 137-159.

Schatzki, Theodore R. (1996): Social practices: a Wittgensteinian approach to human activity and the social, Cambridge: Cambridge University Press.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2003): Strukturen der Lebenswelt, Konstanz: UVK.

Trentmann, Frank (2009): »Disruption is Normal: Blackouts, Breakdowns and the Elasticity of Everyday Life«, in: Elizabeth Shove/Frank Trentmann/Richard Wilk (Hg.): Time, Consumption and Everyday Life. Practice, Materiality and Culture, Oxford und New York: Berg, S. 67-84.

Digitale Objekte – subjektive Materie

Zur Materialität digitalisierter Objekte in Museum und Archiv

Katja Müller

EINLEITUNG

Museumssammlungen und Archive werden, wurden oder sollen digitalisiert werden. Dabei spielen konservatorische Bedenken eine Rolle, aber auch die Einsicht, dass aus der Perspektive einer zunehmenden Anzahl potentieller Endnutzer die Informationen analoger Objekte schlicht nicht verfügbar sind, wenn sie nicht digital zugänglich sind. Die Digitalisierung und nicht-raumgebundene Verfügbarkeit musealer Objekte via des Internets verändern nicht nur Nutzerverhalten und Erwartungshaltungen im Umgang mit Objekten und ihren digitalen Surrogaten, sondern erzeugen zunächst digitale Objekte auf der Basis existierender Objektsammlungen.

Eine solche Digitalisierung ist mehr als eine einfache Reproduktion. Digitale Archive und Sammlungen, die als Bestandteil von Museen eine enge Verbindung zu materiellem Kulturerbe haben, werfen mit besonderem Nachdruck die Frage nach der Materialität digitaler Objekte auf. Besteht (weiterhin) eine Notwendigkeit zur Materialität von Kulturerbe? Haben hier entstandene digitale Objekte eine Materialität? Sind sie eigene Entitäten? Und welche Beziehungen bestehen zwischen einem digitalisierten Objekt und dem ›Original‹ mit seinen materiellen Eigenschaften?

Dieser Beitrag nähert sich einer Beantwortung dieser Fragen an, ohne sie abschließend beantworten zu können. Er argumentiert auf der Basis theoretischer Überlegungen und analysiert dabei als ethnologischer Beitrag auch konkrete Beispiele aus der Praxis von Digitalisierung in ethnographischen Sammlungen und Archiven. Dabei bilden die beispielhaften Digitalisierungsbestrebungen in den Staatlichen Museen zu Berlin, und hier besonders dem Ethnologischen Museum, einen Ausgangspunkt. Diese können exemplarisch für Digitalisierungsprozesse in

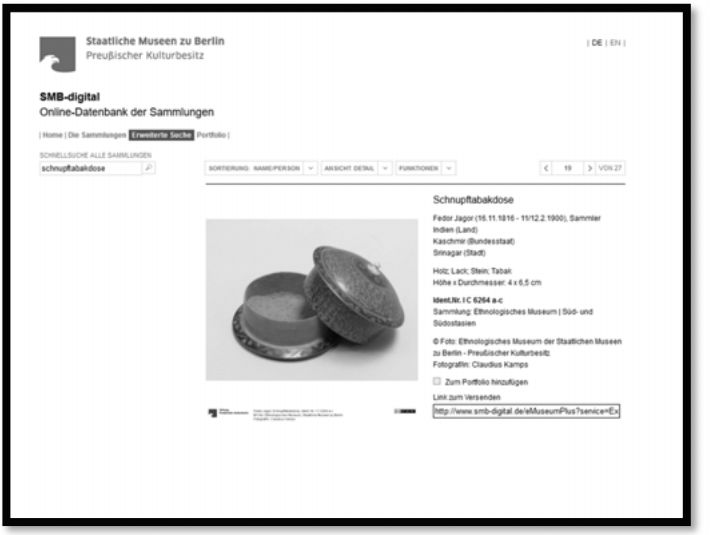
deutschen Museen stehen, sind aber doch so individuell, dass eine Verallgemeinerung aller innerhalb der Digitialisierungsprojekte auftretenden Überlegungen und Dynamiken eine unzulässige Pauschalisierung darstellen würde. Dennoch lässt sich festhalten, dass digitale Objekte und digitale Datenbanken, die im Kontext musealer Sammlungen und Archive hergestellt werden, als eigenständige Entitäten erscheinen. Sie sind Objekte performativer Materialität und definitionsabhängige Grenzgänger. Der vertraute Raum des Archivs oder Depots, der Objekten und Dokumenten als materiellen Trägern von Kulturerbe über Jahrzehnte hinweg zur Verwahrung und Nutzung diente, scheint digitalen Objekten zu eng und unbequem zu werden. Sie stellen uns vor neue Herausforderungen, die nicht nur ihre Nutzung und Verbreitung im digitalen Raum betreffen, sondern insbesondere auf unsere Vorstellungen von musealen Objekten und die Materialität von Kulturerbe abzielen.

DIGITALISIERUNG IM MUSEUM

Bisher präsentieren nur wenige Museen in Deutschland ihre Sammlungen umfassend online.[1] Die Staatlichen Museen zu Berlin (SMB) sind ein Beispiel für einen Verbund von Museen, dessen Internetseiten mehr als Besucherinformationen mit Veranstaltungsprogramm, Öffnungszeiten, Preisen und Anfahrtsbeschreibungen bieten. Seit 2011 liefern sie unter www.smb-digital.de eine Onlineobjektdatenbank der Sammlung der SMB, die über Einzelbeispiele oder Projektgebundenheit hinausgeht. Von den rund fünf Millionen Objekten der SMB sind derzeit knapp 200.000 über die digitale Datenbank zugänglich. Via Suchmaske kann man nach verschiedenen Kategorien filtern und die digitalisierten Objekte betrachten: In der Regel steht ein digitales Foto neben einem standardisierten Metadatensatz, teilweise werden diese durch eine ausführlichere Beschreibung des Objektes ergänzt. (Abb. 1) Mit der Onlinedatenbank, die sukzessive ergänzt wird und perspektivisch alle Objekte der SMB erfassen soll, bieten die Staatlichen Museen »allen Interessierten sowohl in der Forschung als auch dem breiten Publikum vertiefende Informationen zu den Sammlungen« (Staatliche Museen zu Berlin 2016). Sie stellen damit eine wissenschaftliche Infrastruktur bereit, erschließen ihre Sammlungsbestände und machen sie zugänglich. »Ziel ist es, alle rund 5 Mio. Zeugnisse der Kunst, Kultur und Archäologie aus den Sammlungen in ihrer Vielfalt vollständig,

1 Nur 5,5% aller deutschen Museen hatten 2013 eine Online-Objektdatenbank (Institut für Museumsforschung 2014: 58).

Abbildung 1: Schnupftabakdose



Quelle: Screenshot www.smb-digital.de/eMuseumPlus

multimedial und umfassend recherchierbar im Web zu veröffentlichen. […] Neben Digitalisaten ihrer Objekte – Bilder, Skulpturen, Bücher, Tonaufnahmen, Fotos und mehr – werden auch sämtliche Nachweissysteme, wie Bibliothekskataloge, archivische Findmittel etc., ihrer Einrichtungen bereitgestellt.« (Ebd.).

Aus dem Berliner Ethnologischen Museum, als Teil der SMB, sind derzeit rund 67.000 Objekte über smb-digital recherchierbar. Sie umfassen Fotografien, Dokumente, Tonaufnahmen und Artefakte aus den Beständen aller regionalen Sammlungen des Hauses. Darüber hinaus sind mehrere 100.000 Objekte des Ethnologischen Museums in der internen elektronischen Datenbank der SMB, MuseumPlus, erfasst. Diese wird museumsintern genutzt und hier sind von den etwa 500.000 Objekten und 200.000 Bildern, die das Ethnologische Museum besitzt, nur rund 150.000 gar nicht erfasst. Jedes Jahr kommen zu diesem digitalen Bestand im Ethnologischen Museum etwa 9.000 weitere Objekte hinzu und 15-20.000 werden jährlich bearbeitet – eine Zahl, die sich durch den aktuellen Umzug des Ethnologischen Museums ins Humboldtforum noch etwas erhöht. Aus der internen digitalen Datenbank wird demnach nur ein Teil in smb-digital migriert und somit zur externen Nutzung zugänglich gemacht. Das liegt nicht nur an der zeitlichen Nachgeordnetheit von smb-digital gegenüber der hausinternen Datenbank (letzterer wurde knapp zehn Jahre vor ersterer moduliert), sondern auch an den

unterschiedlichen Funktionen, die diese Datenbanken erfüllen.[2] MuseumPlus ist in erster Linie ein Instrument, das Kuratoren, Depotverwaltern und Restauratoren die Arbeit erleichtert. Es ist ein elektronisches Findbuch und ein Dokumentationswerkzeug. »Das hat begonnen, im Prinzip, als Parallelwelt, im ersten Schritt, zu den klassischen Inventarisierungsbüchern.«[3] Inzwischen können u. a. Standortverschiebungen, Leihverkehr, Restaurationsarbeiten, inhaltliche Kontexte und Zuordnungen oder Ergebnisse der Provenienzforschung in MuseumPlus Eingang finden. Smb-digital hingegen ist ›die Frontshow‹, eine Schnittstelle, an der das digitale Objekt den Nutzer oder Besucher mit dem Museum verbindet. Hier werden nicht alle Informationen von MuseumPlus übertragen (konkrete Standorte im Depot oder Ankaufpreise werden selbstverständlich nicht veröffentlicht), aber eine Onlinerecherche nach geografischem Bezug, Sammlung, Sachbegriff, Datierung oder Material ermöglicht. Transparenz, Partizipation und Zugang spielen hierbei eine wichtige Rolle. Mit einem Internetzugang sind eine Recherche des Bestandes der Museen und die Zirkulation des in den digitalen Versionen enthaltenen Wissens möglich. Unabhängig vom Ort und rund um die Uhr ist eine Aneignung der digitalen Objekte durchführbar, welche in allen erdenklichen (neuen) Kontexten genutzt werden können.[4] Zudem kann die Onlinerecherche in smb-digital eine gute Vorbereitung für einen Besuch im Archiv oder Depot sein. Sie macht hier eine effektivere Nutzung der analogen Objekte möglich und schont gegebenenfalls sensible Objekte, die teilweise nicht mehr im Original gesehen werden müssen, wenn sie bereits im Vorfeld eines Besuchs als nicht relevante Informationsträger identifiziert werden konnten.

Digitalisierte Objekte sind dabei kein umfassender Ersatz ihrer analogen Vorlagen. »Es ist eine Ergänzung, es ist ein Angebot, das Digitale, was niemand wahrnehmen muss.«[5] Digitalisierte Museumsobjekte in Datenbanken wie smb-digital erscheinen primär als Informationsträger, besonders in der Kombination aus Ab-

2 Die Migration der Daten von Museum Plus zu smb-digital ist vergleichsweise einfach; die Freigabe stellt derzeit keine technische Herausforderung dar.

3 Interview Frau A., SMB.

4 »SMB-digital steht unter einer Creative Commons Namensnennung-Nicht-kommerziell-Weitergabe unter gleichen Bedingungen 3.0 Deutschland Lizenz. Über diese Lizenz hinausgehende Erlaubnisse können Sie bei der bpk-Bildagentur unter www.bpk-bildagentur.de erhalten.« (www.smb-digital.de) Die kleingerechneten digitalen Objektbilder reichen für Präsentationen und Arbeitsansichten aus, aber nicht für einen qualitativ hochwertigen Druck.

5 Interview Frau A., SMB.

bild, Metadatensatz und Beschreibung. Sie können insofern analoge Objekte vertreten, als dass sie ebenfalls als Informationsträger dienen. Dabei erlauben technische Möglichkeiten auch eine detailliertere Betrachtung, umfassendere Beschreibungen und andere Sichtweisen. Es ist vorstellbar, dass zum Beispiel Schriftdokumente, wenn sie vollumfänglich als durchsuchbare Volltexte und/oder Faksimile verfügbar sind – wie es für Teile des Archivs des Ethnologischen Museums geplant ist – den physischen Archivbesuch ersetzen können. »Der nächste Schritt wäre ja, man braucht ja vielleicht gar nicht kommen, sondern wir hätten es alles auch digital.«[6] Vergrößerungsmöglichkeiten oder Volltextsuchen lassen einen detaillierten oder effizienten Umgang mit Bild- oder Textmaterial zu. Je nach Fragestellung und Interessenlage kann das digitalisierte Objekt – besonders die aus dem Archiv, dem Bildarchiv oder dem Tonarchiv – die Materialität des ›Originals‹ in den Hintergrund treten lassen.

Wenn die Materialität eines Objektes für eine bestimmte Fragestellung relevant ist, ist hingegen die digitalisierte Repräsentation nicht ausreichend. Trotz der Verfügbarkeit eines Online-Katalogs haben Forscher und Besucher oft weiterhin das Bedürfnis, die verwahrten Objekte im Depot oder dem Archiv zu betrachten und richten entsprechende Anfragen an Museen und Archive. Dabei spielt nicht zuletzt auch die räumliche Aufbewahrungsumgebung und die Interaktion zwischen Objekten und Menschen eine Rolle, die die Betrachtung eines Objektes am Bildschirm von der im Depot unterscheiden. Noch ausgeprägter sind diese Unterschiede in der Betrachtung eines Objekts in der Museumsausstellung. Hier können digitalisierte Objekte am Bildschirm kaum als vergleichbare ›auratische Objekte‹ dienen. Sie ersetzen den Museumsbesuch nicht. Das digitalisierte Objekt kann nicht dasselbe Erlebnis wie ein Museumsbesuch vermitteln. Selbst das Google Art Project – das mit dem Scannen der Räume einen Schritt in Richtung digitaler Repräsentation der Objektkontexte macht und mit dem die SMB kooperieren – wird Menschen nicht vom Museumsbesuch und der Betrachtung analoger Objekte abhalten, denn »das ist einfach unbefriedigend, da nur irgendwie mit einem Cursor sich da diese Sachen anzugucken«[7]. Das Museum bleibt ein sozialer und gesellschaftlich relevanter Ort, an welchem Objekte ausgestellt sind. Dementsprechend zeigen auch Untersuchungen immer wieder, dass die Onlinestellung von digitalen Objekten und Informationen zu den Sammlungen den Besucherzahlen von Museen und Archiven keinen Abbruch tut (Euler und Klimpel 2015). Menschen suchen nach wie vor die Begegnung mit ›Originalen‹ im Kontext von Ausstellungen.

6 Interview Herr B., SMB.

7 Interview Frau C., SMB.

Abbildung 2: 3D-Modell des Pergamonaltars

Quelle: Screenshot http://3d.smb.museum/pergamonaltar/

Digitalisierte Museumsobjekte drängen aber auch in den Ausstellungraum, so dass mit weiter entwickelten technischen Möglichkeiten eine klare Grenzziehung zwischen analogem und digitalem Objekt auch im Museum schwieriger wird. Die Digitalisierung des Pergamonaltars in den SMB, die 2014-6 in Kooperation mit dem Fraunhofer-Institut durgeführt wurde, ist hierfür ein gutes Beispiel. Mit einem Laserscanner wurden dabei alle Friese und Kolonnaden des Pergamonaltars gescannt und der Große Fries zudem zeilen- und spaltenweise automatisiert abfotografiert. Aus den beiden Verfahren wurde ein 3D-Modell errechnet (vgl. Fraunhofer-Institut für Graphische Datenverarbeitung 2016). Der digitalisierte Pergamonaltar ist in dieser Version seit Mai 2016 online zugänglich und ermöglicht eine detaillierte Betrachtung in verschiedenen interaktiven Ansichten (Abb. 2). Zudem stehen Planungen im Raum, den digitalisierten Pergamonaltar im Interimsbau in die Ausstellung zu integrieren. Dabei sollen die analogen Skulpturen des Altars mit dem digitalen Modell des Altars verbunden werden, so dass nicht nur diese räumliche Zusammenführung Grenzen aufheben könnte, sondern sich auch die Frage stellt, ob das 3D-Modell zu einem eigenen musealen Objekt wird, das den analogen Objekten gleichgestellt ist. In anderen Worten, kann das digitale Objekt in der Ausstellung den bisher ausgestellten Fries trotz seiner ›Immaterialität‹ ersetzen und damit die Materialität, auf denen Museumssammlungen zumeist basieren, irrelevant machen?

Materialität digitaler Objekte

Der Umgang der Staatlichen Museen zu Berlin mit der Digitalisierung von Objekten zeigt, dass neben die analogen Objekte, die die Grundlage der musealen Sammlungstätigkeit bildeten, vermehrt digitalisierte Objekte treten.[8] Als Teil der heutigen musealen Handlungspraxis werden sie sowohl in holistisch angelegten Digitalisierungsprojekten in internen und externen digitalen Datenbank erfasst als auch in aufwendigen Einzel- oder Pilotprojekten angefertigt. Digitalisierte Objekte stehen dann neben analogen Objekten und werden als Ergänzung, Arbeitserleichterung und Online-Angebot wahrgenommen. Sie können aber auch als Objekte in Ausstellungen integriert werden. Damit kommt in die Vorstellung von Materialität und Objekthaftigkeit innerhalb von Museen, die im konventionellen Sinne auf Artefakten und ihrer Materialität basieren, Bewegung. Ein Museum ist nicht mehr eine »[…] institution in the service of society and of its development, and open to the public, which acquires, conserves, researches, communicates and exhibits, for purposes of study, education and enjoyment, *material evidence* of people and their environment.« (International Council of Museums 2009, meine Hervorhebung), sondern »[…] institutions in the service of society and its development open to the public, which acquires, conserves, researches, communicates and exhibits the *tangible and intangible heritage* of humanity and its environment for the purposes of education, study and enjoyment.« (International Council of Museums 2010, meine Hervorhebung). An diese offizielle Erweiterung von Museumsobjekten auf solche aus dem Bereich des immateriellen Kulturerbes schließt sich die Frage nach der Beschaffenheit digitaler Objekte an und ob diese tatsächlich immateriell sind und damit im Gegensatz zu Kulturgütern als ›materiellen Belegen‹ stehen.

In einem engeren Sinne sind digitale Objekte keine materiellen Belege. Sie sind nicht materiell, wenn man mit Materie etwas rein Stoffliches als Grundlage von dinglich Vorhandenem bezeichnet. Digitale Objekte selbst besitzen keine solche stoffliche Substanz, sondern sind ein binärer Code von Einsen und Nullen, der mit der Hilfe von Computern gelesen, visualisiert und verändert werden kann.

Spricht man allerdings von der Immaterialität digitaler Objekte im Gegensatz zur Materialität analoger Objekte, so schließt dies an die Debatte um materielle

8 Es gibt, vor allem in Kunstmuseen, auch seit längerem ›born digital‹-Objekte in Sammlungen. Zudem ergänzt der Einsatz digitaler Technologien viele Ausstellungen (vgl. Paul 2008; Vidal 2015). Beide Aspekte stehen nicht im Fokus dieses Beitrags, der sich explizit mit digitalisierten Objekten befasst, die als Nachbildungen in Sammlungen und Archiven entstehen.

Kultur und Dinglichkeit an, die in der Ethnologie und anderen Disziplinen bereits seit Längerem geführt wird. Unter materieller Kultur kann man alle in einer Gesellschaft verwendeten Dinge fassen, die stets aus dem Kontext ihres Handelns heraus zu begreifen sind oder auch die Summe aller Gegenstände, die in einer Gesellschaft genutzt werden oder bedeutungsvoll sind (Hahn 2005). Eine eindeutige Grenzziehung zwischen materieller und immaterieller Kultur fällt auch jenseits von Digitalisierungsprozessen schwer (vgl. Miller 2006; Buchli 2002). Es kann nicht eindeutig benannt werden, wo die Grenzen eines Objekt oder der Materie liegen, was zu einem Körper gehört und was nicht. Digitalisierungsprozessen geben diesen Diskursen einen neuen Impuls. Auch bei diesen stellt sich die Frage, wo Objekte beginnen und wo sie enden. Auf der einen Seite kann man auch die zur Erzeugung notwenige Software und Hardware als Teil digitaler Objekte begreifen. Die Infrastruktur der Kabel, Festplatten, Bildschirme und Speichergeräte sind insofern Teil eines digitalen Objekts, als dass ohne sie ist das Erzeugen und Wahrnehmen dieser nicht möglich wäre; ein Fakt der uns immer in Momenten der Dysfunktion bewusst wird. Die digitale Infrastruktur kann als Teil der Materialität digitaler Objekte verstanden werden, auch wenn man Materie in einem engeren Sinne als stoffliche Substanz begreift. Auf der anderen Seite können die in der Produktion eines Artefakts einfließenden kulturellen Leistungen als Teil desselben begriffen werden. Die Bearbeitung eines Steins macht aus ihm ein anderes materielles Objekt als einen unbearbeiteten Stein; und erst die Programmierung macht ein digitales Objekte zu einer wahrnehmbaren Entität. Die Bearbeitung und alle notwendigen Medien können als Teil der materiellen Form verstanden werden. Ein Objekt ist immer auch ein in bestimmter Form materialisiertes Objekt (vgl. Johansen 1992).

Für die Überlegungen zur Materialität digitaler Objekte sind zudem auch Definitionen des Wortes Materie in einem weiteren Sinne relevant. Materie ist dann all das, was in der Wirklichkeit – und nicht ausschließlich in der menschlichen Vorstellung – vorhanden ist. Materiell kann im Sinne von Bedeutung oder Signifikanz verstanden werden. Dann sind digitale oder digitalisierte Objekte zum einen insofern materiell, als dass sie sich von Interaktionsmustern, Gesprächen oder anderen sozialen Praktiken durch eine Instanzhaftigkeit unterscheiden. In anderen Worten – und in enger Anlehnung an Heideggers Zeughaftigkeit – sind all diejenigen Objekte materiell, die eine Idee in Handlungen übersetzen können. »Whether in physical or digital form, an artifact that translates idea into action is material« (Leonardi 2010). Ob ein Artefakt dinghaft oder gegenständlich ist, spielt dabei kaum eine Rolle. Materie kann zudem auch das sein, was Thema oder Gegenstand einer Untersuchung oder eines Gesprächs ist. Als Bedeutung und Signifikanz entsteht sie in Interaktion zwischen Mensch und Objekt. Hierbei spielt die

Digitalität eines Objektes ebenfalls keine Rolle: »No matter whether those artifacts are physical or digital, their ›materiality‹ is determined, to a substantial degree, by when, how, and why they are used.« (Ebd.). Objekte werden materiell, bedeutsam und real durch die Beziehungen zwischen Objekten und den Menschen, die sie produzieren oder konsumieren.

Bei digitalisierten Museumsobjekten kommt außerdem die Ebene der Repräsentation und Nachbildung hinzu (vgl. Mitchell 1994, 2004). Digitalisierte Objekte sind Kopien bestehender Artefakte. Sie entstehen nicht unabhängig, sondern als digitale Scans oder Fotografien im Kontext eines bestimmten Programms oder einer Datenbank. Den vorher bereits existierenden Artefakten kommt durch die digitale Reproduktion eine gesonderte Aufmerksamkeit und eine Wertung als ›Original‹ zu. Zu diesem ›Originalobjekt‹ haben digitalisierte Objekte als technische Reproduktionen zunächst eine enge Beziehung. Sie benötigen das ›Original‹ bis zu einem gewissen Grade als Referenzpunkt. Bei der Digitalisierung von Sammlungen und Archiven im Museum wird damit die ohnehin besondere Stellung der Objekte als zu bewahrende Träger kulturellen Erbes noch einmal gesteigert. Ihre Bedeutung als ›Originalobjekte‹ erhalten sie nicht nur durch die Verortung im Museum, sondern zusätzlich in Abgrenzung zur digitalen Kopie.

So sind die beiden Beispiele aus den staatlichen Museen zu Berlin, der 3D Scan des Pergamonaltars und die digitalisierten Objekte in smb-digital zunächst nur Kopien. Sie sind weniger klar materiell definiert als ihre analogen Vorlagen. Dennoch werden sie zu relevanten Entitäten, wenn sie Aufmerksamkeit und Bedeutung erfahren. Der digitalisierte Pergamonaltar erhält einen besonders hohen Stellenwert zum einen auf Grund der Bewertung, die der analoge Altar als besonders großes, beeindruckendes und wichtiges Sammlungsstück bereits erfahren hat. Zum anderen verdeutlicht die technisch aufwendige Digitalisierung in Kooperation mit dem Fraunhofer Institut diese Sonderstellung noch einmal. Der Pergamonaltar ist zwar in 2D auch Teil von smb-digital; das 3D-Modell war aber nicht nur aufwendiger und zeitintensiver zu erstellen, sondern hat auch seinen eigenen Platz im digitalen Raum. Unter http://3d.smb.museum/pergamonaltar ist es seit Mai 2016 sichtbar. Darüber hinaus soll der digitale Pergamonaltar auch eine räumliche Verortung im Interim erfahren, die ihn aus dem virtuellen in den analogen Raum führt. Grenzüberschreitend soll er mit anderen Objekten interagieren; es sollen das 3D-Modell in Kombination mit analogen Objekten des Altars ausgestellt werden. Der digitale Pergamonaltar braucht zunächst den analogen als Referenz- und Ausgangspunkt. Er erstreitet sich aber mehr und mehr seine eigene Berechtigung als Objekt im Raum und lässt die Notwendigkeit einer Materialität im engeren Sinne fraglich erscheinen. Dabei negiert er nicht die Existenz der ›Originals‹, sondern erhöht im Gegenteil die Aufmerksamkeit und Bedeutung des Pergamonaltars als

Idee und Vorstellung, die letztlich Grundbedingung sowohl für die analoge als auch die digitale Version des Altars ist. Deutlich wird auch, dass es nicht der Code ist, der als Entität wahrgenommen wird und die Bedeutung des Pergamonaltars bestärkt, sondern dessen Einbindung und Wahrnehmung im Raum; wobei sowohl das Internet als virtueller Raum als auch analoge Ausstellungsräume diese Wirkung haben können. Das digitale Objekt tritt hier stellenweise aus dem Schatten des ›Originals‹ heraus und ist nicht nur die Nachbildung desselben, sondern wird als eigene Entität wahrgenommen.

Noch deutlicher werden materielle Grenzgänge digitalisierter Objekte, wenn sie eine Rematerialisierung erfahren. Aus digitalem Code können stabile Objekte geschaffen werden, die ihre eigene Berechtigung und Kontextualisierung erfahren, die im Sinne digitalisierter ›Originale‹ auch als Rekontextualisierung begriffen werden können. So zeigt das Beispiel ›Purvajo-ni Aankh‹, dass digitalisierte Fotografien eine neue Form und eine neue Bedeutung als Ahnenbilder erhalten können. Für dieses Projekt wurden analoge Fotografien aus dem Archiv des Dresdner Völkerkundemuseums, die Indigene aus dem Nordwesten Indiens in den 1920er Jahren zeigen, digitalisiert und von Kuratoren des Museum of Voice in Gujarat, Westindien, im Januar 2012 ausgestellt. Dabei wurden nicht nur die digitalisierten Fotografien in einer neuen Form rematerialisiert und der Öffentlichkeit am Koraj Hill in Tejgadh präsentiert, sondern von den Rathwa vor Ort als wiedergekehrte Ahnen antizipiert, geweiht und in entsprechenden Verehrungsprozesse integriert. Die neu geschaffenen stabilen Objekte haben dabei ihre Integrität als historische Dokumente mit Referenzkraft nicht verloren, sondern haben vielmehr eine neue Aura (außerhalb des deutschen Museums) entsprechend des vor Ort vorherrschenden visuellen und religiösen Referenzkontextes erhalten (vgl. Müller 2017b). Und auch das Beispiel eines 3D-Drucks eines Tlingit Killerwalhutes verdeutlicht, dass aus digitalem Code stabile Objekte geschaffen werden können. In diesem Fall hat das Smithonian National Museum of Natural History in enger Absprache mit den Tlingit ein Objekt aus der Museumssammlung vor seiner Repatriierung digital gescannt. In einem zweiten Schritt wurde das digitalisierte Objekt mit einem 3D-Drucker reproduziert. Die digitalisierte und gedruckte Version wurde zusammen mit dem Original zu mehreren Gelegenheiten in Tänzen der Tlingit aufgeführt, bevor der reproduzierte Hut zu Ausstellungszwecken Teil der Sammlung des Museums wurde und der ältere zu den Tlingit zurückkehrte (Hollinger et al. 2013). Deutlich wird hier erstens, dass aus digitalisierten Objekten mit einer instabilen Materialität stabile Objekte geschaffen werden können. Das Nichtvorhandensein einer stabilen Materialität in digitalen Objekten ist nicht hinreichend für eine Verschiebung des Verständnisses von Objekt als Entität vom

digitalen Objekt zum digitalen Code, wie sie Buchli fordert (Buchli 2010). Vielmehr zeigt sich zweitens, dass digitalisierte Objekte, die bereits eine Form der Remedialisierung darstellen, als Medien in anderen, neuer Form, eine immer größere Eigenständigkeit entwickeln können. Das digitalisierte und rematerialisierte Objekt erfährt entsprechende Einbindung in neue oder erweiterte Bedeutungskontexte. Während dabei eine Referenzialität der digitalisierten Objekte zu den ›Originalobjekten‹ nicht vollkommen verschwindet, erlangen digitalisierte Objekte hier doch eine eigenständige Bedeutung als neue Objekte. Die zunächst nur als Kopien angelegten Objekte können eigene Wertungen, Biografien und eine eigene ›Aura‹ entfalten, bei denen der Bezug zum ›Original‹ lediglich ein Charakteristikum unter vielen ist. Damit untergraben sie nicht zuletzt auch die Dichotomie von Original und Kopie.

Museale Handlungspraxis

Während diese Einzelbeispiele das besondere Potential digitaler Reproduktionen beschreibt, wird die Masse der Objekte in Museen und Archiven zumeist nur in 2D erfasst und durch Metadaten und Beschreibungen ergänzt. Ein digitalisiertes Objekt in smb-digital zum Beispiel besteht aus visuellen und schriftlichen Informationen: aus einem digitalen Bild, standardisierten Kennzeichen wie Größe, Material und Verortung des analogen Artefakts und gegebenenfalls einer Beschreibung, die in einer Datenbankstruktur eingebunden sind. Diese digitalisierten Objekte erhalten ihre Bedeutung vor allem als Repräsentation des existierenden Sammlungsbestandes in den SMB. Sie sind weniger eigenständige Objekte als vielmehr Referenzpunkte für die Sammlung. Eine Signifikanz der digitalisierten Objekte entsteht vor allem durch die Datenbank als Gesamtheit. Sie ist von Bedeutung als Archivinstrument, hat ihre eigene Entstehungsgeschichte[9] und beeinflusst die Arbeits- und Handlungsweisen der MuseumsmitarbeiterInnen maßgeblich. Besonders in ihrer umfassenderen museumsinternen Form ist die digitale Objektdatenbank zu einem wichtigen Bestandteil der musealen Handlungspraxis auf verschiedenen Ebenen geworden.

In den SMB setzt man sich zum einen auf der Ebene der Generaldirektion intensiv mit Digitialisierungsprozessen im Museum auseinander und hat eine Digitialisierungsstrategie für die SMB entwickelt, die darauf abzielt, sukzessive alle Objekte digital zugänglich zu machen und der Öffentlichkeit zur Verfügung zu

9 Die Einführung von smb-digital ist verbunden mit dem Launch der Deutschen Digitalen Bibliothek, für welchen die SMB einen nicht unerheblichen Datenbestand bereitstellten. Zur Deutschen Digitalen Bibliothek siehe Euler und Klimpel 2015.

stellen. Die Planung und Museumsentwicklung in diesem Bereich erfolgt für alle Museen der SMB zentral in der Generaldirektion, nicht zuletzt um Standards und Kompatibilität in allen Häusern durchzusetzen. Die Einführung bzw. Umstellung der einzelnen MitarbeiterInnen auf die Arbeit mit der Museumsdatenbank war dabei auch von der Generaldirektion geleistete »psychologische Arbeit«[10]. MitarbeiterInnen wurden und werden in MuseumPlus geschult, beispielhafte Arbeiten und Möglichkeiten digitalen Arbeitens kommuniziert und auch durch sanften Druck – ohne digitalen Datensatz ist zum Beispiel kein Leihverkehr mehr gestattet – MitarbeiterInnen zum kontinuierlichen Arbeiten mit der digitalen Datenbank bewegt.

Das Ethnologische Museum nimmt im Vergleich der Staatlichen Berliner Museen bei der Digitalisierung oft eine Vorreiterrolle ein. Aus Initiative einzelner MitarbeiterInnen und Pilotprojekten heraus war das Ethnologische Museum maßgeblich an der Modulation der internen Datenbank beteiligt. Im Laufe der Jahre wurden dabei vor allem in der Abteilung Sammlungen die Anwendbarkeit der Datenbank immer weiter verbessert, Datensätze bereinigt und Kategorien wie Beschreibungen vereinheitlicht. Zudem wird bei jedem neuen Projekt auf eine mit der zentralen Datenbank kompatible Digitalisierung der Datensätze geachtet, so dass ein stetiges Wachsen des digitalen Bestandes erfolgt. Auf dieser museologisch-archivaren Ebene wird auch die Online-Freigabe von Archivmaterial vorgenommen. Die Digitalisierung von Objekten im Sinne einer technisch-praktischen Erfassung erfolgt meist im Magazin durch eine/n DepotverwalterIn, dessen/deren Arbeitsabläufe sich durch die Digitalisierung stark verändert haben. In den SMB sind noch keine großformatigen Digitalisierungsstraßen entstanden, die eine automatisierte oder teilautomatisierte Erfassung der Objekte gewährleisten könnte. So entstehen digitale Datensätze direkt im Magazin, ohne dass die analogen Objekte die Räume verlassen müssen.

Um die Digitalisierung nicht nur anhand der am Bildschirm sichtbaren Ergebnisse, sondern auch als Teil musealer Handlungspraxis nachzuvollziehen, muss man sich ins Magazin des Ethnologischen Museums begeben. Ich trete im Winter 2017 also zuerst auf eine Klebematte, die als konservatorische Schutzmaßnahme direkt hinter der schweren Eisentür liegt. Im Magazin, mit seinem charakteristischen Geruch nach altem Holz, Staub und verschlossenen Türen, überlege ich zuerst mit dem zuständigen Depotverwalter, welches Objekt wir in dieser Ausnahmesituation meines Besuchs digitalisieren sollen. In der Regel gibt es natürlich andere Richtlinien für die digitale Erfassung: Projektarbeiten, Bestandsschutz, das Humboldtforum oder die besondere Prestigeträchtigkeit eines Objektes bestimmen die kontinuierliche Digitialisierungsarbeit. Der Depotverwalter führt mich

10 Interview Frau A., Frau C., SMB.

durch die Regale, erklärt welche Objekte in welchen Regalen verwahrt werden. Die meisten sind regional sortiert. Die Schränke weisen auch Unterschiede hinsichtlich möglicher Kontaminierung auf. Wir entscheiden uns schließlich für eine kleine lackierte Dose, die sich zwischen anderen Objekten in einer Holzvitrine versteckt und durch das Glas der Tür erkennbar ist. Handschuhe, Arbeitsschutzanzug und in diesem Fall auch eine Atemmaske sind unsere notwendige Montur, bevor der Depotverwalter die Glastür der Vitrine öffnet und wir vorsichtig das Döschen entnehmen. Wir bringen es auf die vorbereitete Fotografiestation, wo der Depotverwalter es behutsam öffnet, platziert und mit der Digitalkamera in verschiedenen Positionen vor dem neutralen Hintergrund aufnimmt. Anschließend notiere ich mit Bleistift die Objektnummer, die auf die Dose geschrieben ist, und die Maße, die wir mit Lineal und Maßband ermitteln: I C 6264 a, b; Höhe: 4cm, Durchmesser: 6,5 cm. Wir betrachten das Döschen genauer und überlegen, ob der kleine Griff oben aus Stein gefertigt ist. Holz und Lack sind als verwendete Materialien offensichtlich. Der Inhalt der Dose ist ein gelbliches Pulver, trocken, beinahe staubig. Es verbreitet keinen besonderen Geruch. Was es ist, wird erst mit dem anschließenden Blick in den Hauptkatalog klar: Hier ist von Schnupftabak die Rede, der dazugehört, Objektnummer IC 6264 c. Am PC, gleich in der Nähe der Fotostation, tragen wir die am Objekt und im Hauptkatalog ermittelten Daten in die Datenbank ein. Per drop-down Menü ergänzen wir den im Hauptkatalog verzeichneten Ort, Srinagar im Norden Indiens, die Maße, Sammlung und Sammler. Der Titel und die Ident-Nummer lassen sich als Freitext eingeben. Von der Speicherkarte aus der Digitalkamera wählen wir am PC das Foto aus, das unserer Meinung nach am besten gelungen ist und die Dose am besten wiedergibt. Es ist klar, dass dies ein Arbeitsfoto und kein professionelles Studioportrait ist. Reicht das aus? Sollen wir noch eins machen? Wir entscheiden uns dagegen; schneiden eines digital zurecht und fügen es dem Datenbankeintrag hinzu. Nachdem der Datensatz gespeichert ist, bringen wir behutsam die Dose zurück an ihren Platz in die Vitrine und der Depotverwalter verschließt die Glastür wieder. Ein paar Tage später ist die Schnupftabakdose von der internen Datenbank auch in die Online-Datenbank gewandert. Der wissenschaftliche Dokumentar aus der Abteilung Sammlungen hat ihn freigeschaltet, man kann die Dose unter http://smb-digital.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=2294675&viewType=detailView jederzeit online sehen.

Digitalisierungen wie diese machen für DepotverwalterInnen hier den Großteil ihrer Arbeitszeit aus. Sie bringen somit nicht mehr nur eine Expertise in der Handhabung und Verwaltung der analogen Objekte mit, sondern sind ebenso mit den digitalen Objekten vertraut, die sie erstellen. Nach langjähriger Erfahrung kennen sich DepotverwalterInnen der SMB sowohl mit dem Datenbankprogramm

als auch mit den notwendigen Schritten und Handhabungen der Objekte aus. Die Digitalisierung bestimmt zu einem großen Teil seinen Arbeitsalltag. Wie viele Objekte MuseumsmitarbeiterInnen täglich digital erfassen können, ist dabei sehr unterschiedlich und hängt in hohem Maße von Objektart, Größe, Beschaffenheit und Wiederverpackungsaufwand ab.

Deutlich wird, dass de facto die Digitalisierung zu einem Teil der täglichen Arbeitsabläufe im Museum geworden ist. DepotverwalterInnen, RestauratorInnen, MuseologInnen und KuratorInnen erfassen und überarbeiten die Objekte in der Datenbank. RestauratorInnen dokumentieren detailliert ihre Arbeit, KuratorInnen ergänzen Beschreibungen, kontextualisieren und geben in der Regel die digitalen Objekte für smb-online frei. Während nicht alle MuseumsmitarbeiterInnen die Datenbank in gleichem Umfang nutzen und auch innerhalb einer Abteilung oder Ebene unterschiedliche Intensitäten zu verzeichnen sind – der/die eine nutzt MuseumPlus täglich, der/die andere nicht – ist es unverkennbar, dass sich die digitalisierten Objekte im Arbeitsalltag des Ethnologischen Museums als gelebte Praxis musealen Handelns etabliert haben. Die Arbeit mit digitalen Objekten nimmt auch in einem Museum, das sich in seiner Gründung auf die analoge Sammlung stützt, einen immer größeren Raum ein.

PERFORMATIVE MATERIALITÄT

Digitalisiertes Kulturerbe, wie das der Onlinedatenbank im Berliner Ethnologischen Museum, ist ein wichtiger Bestandteil eines Verständnisses von Museen, in denen einst vorherrschende Paradigmen von Objektzentriertheit zugunsten einer performativen Bedeutungszuschreibung überdacht werden. Konventionen von Repräsentationen, die sich an eine stabile Materialität binden, wurden auch vor dem Zeitalter der Digitalisierung im Zuge des cultural turns zugunsten des interpretativen Potentials eines Objekts als kulturelles Konstrukt immer weiter zurückgestellt (Cameron 2007). Medien und technische Reproduktionen werden seit Längerem nicht als mehr eine automatische Bedrohung und Destabilisierung der Aura oder Originalität eines Objekts verstanden. Vielmehr hat sich mehr und mehr ein Verständnis dafür durchgesetzt, dass auch Museumsobjekte in ihrer Wertung als authentische Originale gelebten Konventionen statt einer essentiellen Charakteristik unterliegen. Die Digitalisierung erweitert diese Überlegungen um die Hinterfragung der Unterordnung digitalisierter Objekte als Kopien und Abbildungen eines Originals. Die in einigen Museen bestehende Vorstellung von strengen Unterscheidungen zwischen Originalen und Reproduktionen, die sich auf Produktion, Autorschaft und Materialität stützen, werden in Zeiten der Digitalisierung in

Museen zugunsten einer Anerkennung des sozialen Konstruktionscharakters von Objekten mehr und mehr aufgegeben (ebd.: 54).

Zudem können Kopien eine Währung sein, die den Wert kultureller Artefakte steigert, da sie den Bekanntheitsgrad und die Wertschätzung erhöhen. Der von Benjamin bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts anlässlich der Verbreitung der Fotografie gefürchteten Verlust der Aura bei Kunstwerken und historischen Dokumenten ist weder durch die damalige technische Produktion eingetreten (Gumbrecht und Marrinan 2003), noch zeigt die Digitalisierung als potentielle Steigerung der »[…] Entschälung des Gegenstandes aus seiner Hülle, die Zertrümmerung der Aura« (Benjamin 1991: 478) tatsächlich eine solche Entwicklung. Die Vorstellung von der ›Aura‹ des Objekts kann durchaus erhalten bleiben: weiterhin besteht ein Unterschied zwischen einem Museumsbesuch, einem Depotbesuch und der Betrachtung von Objekten am Bildschirm. »[Der Museumsbesucher] kann sich auch der Auratik des Objektes – soweit das bei Nofretete dann möglich ist, mit 300 anderen – widmen.«[11]

Gleichzeitig wird das Konzept der Aura eines Originals als Ganzes durch digitalisierte Objekte in Frage gestellt. Wenn neue Objekte durch Digitalisierungsprozesse entstehen, ist das ›Originalobjekt‹ bis zu einem gewissen Grade als Referenzpunkt relevant. Die gezeigten Beispiele verdeutlichen aber, dass eigenständige ›Auratiken‹ digitalisierter Objekte in rematerialisierter oder digitaler Form entstehen können. Rekontextualisierungen sorgen hier für eine Bedeutungsaufladung. Im Fall der Fotografien in Indien sind die materiellen Referenzpunkte der ›Originale‹ im deutschen Archiv vollkommen in den Hintergrund getreten und in der geplanten Ausstellung des digitalen Pergamonaltars vermischt sich die scheinbare Immaterialität des digitalen Objekts in der Interimsausstellung mit der Materialität analoger Altarteile. Sie bieten damit eine Alternative zur Vorstellung der sich aus der Stofflichkeit eines Objekts ergebenden Aura. Vielmehr sind es auch hier eine performative Materialität und die Interaktion zwischen Objekten – digital und analog –, Menschen und Raum, welche Objekte real werden lassen.

Diese performative Materialität zeigt sich nicht nur in öffentlichkeitswirksamen Einzelprojekten oder im Rahmen von Ausstellungen, sondern auch in der Arbeit mit der Digitalisierung von Objekten für Kataloge und Datenbanken. Die Materialität solcher digitalen Objekte ist weniger im einzelnen Digitalisat als viel mehr in der Gesamtheit der Datenbank zu sehen, deren materielle und zeitliche Grenzen nicht klar abgesteckt werden können. Die Infrastruktur der Datenbank und die Datenbank als Informationsträger werfen neue Fragen zum Umgang und zur Konzeption von Archiven und anderen Erinnerungsorten auf (vgl. Müller

11 Interview Frau A., SMB.

2017a). Wie Conway überzeugend argumentiert, sollten digitale Archive als eigenständige Entitäten angesehen werden, da sie nicht nur zur Zirkulation des Wissens von Objekten in neuen Bahnen beitragen, sondern bestimmte Vorstellungen und Konzeptionen transportieren, deren Dokumentation und Bewahrung sinnvoll sein kann (Conway 2015). smb-digital ist nicht zuletzt ein Zeugnis der Bestrebungen der SMB, Zugänglichkeit zu den Sammlungen herzustellen. Hier ist also auch das Medium die Botschaft: Onlinezugang zu den Objekten – im gewählten Format mit digitalem Foto, Metadatensatz und Beschreibung, ohne Kommentar- oder erweiterter Kommunikationsfunktion – bedeutet eine Erweiterung des Zugangs, potentieller Nutzergruppen und Aneignungen. Es ist ein Angebot, das in dieser digitalen Version der Objekte vorhandene Wissen zirkulieren zu lassen, wobei weiterhin eine bestimmte Ordnungsform Grundlage auch des digitalen Archivs und der hierüber zugänglichen digitalen Objekte bleibt.

Insgesamt beobachten wir mit der Digitalisierung eine Fortsetzung des Aufbrechens der Dichotomie zwischen ›originalen‹ materiellen Objekten und ihren Nachbildungen. Auch Digitalisieren bedeutet einen aktiven Prozess kuratorischen Entscheidens und stellt somit einen Akt der Bedeutungs- und Wertherstellung dar. Gleichzeitig können insbesondere 3D-Technologien die Möglichkeiten für detaillierte und innovative Interpretationen erhöhen und damit in Bezug auf den Informationsgehalt und die Zirkulation von Wissen durchaus die Betonung der Materialität von musealen Objekten nichtig machen. Es entstehen hier neue Formen des Umgangs mit digitalen und nicht-digitalen Objekten. Erwartungshaltungen, Sichtweisen und Selbstverständlichkeiten sind Veränderungen unterworfen, die nicht nur den handlungspraktischen Umgang mit alten und neuen medialen Formaten betreffen, sondern sich auch auf die konzeptuellen Ideen und Vorstellungen von Entitäten, Objekten und ihrer Materialität auswirken. So besitzen digitalisierte Objekte im Museum vielleicht im engeren Sinne keine dingliche Stoffhaftigkeit. Sie treten aber in vielfältiger Weise aus dem Schatten ihrer materiellen Referenzobjekte hervor und sind damit definitionsabhängige Grenzgänger, die gleichzeitig Definitionen beeinflussen. Die Digitalisierung im Museum zeigt, dass es sich bei den hier bewahrten Objekten nicht um unbewegliches materielles Kulturerbe handelt, sondern um Kultur, die in einer bestimmten Form kodiert ist. Erweiterte, digitale Kodierungsmöglichkeiten stellen uns und unser Verständnis von musealen Objekten vor neue Herausforderungen.

LITERATUR

Benjamin, Walter (1991): »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«, in: Walter Benjamin (Hg.), Gesammelte Schriften I/II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 471–508.

Buchli, Victor (Hg.) (2002): The material culture reader, Oxford, New York: Berg.

Buchli, Victor (2010): »The Prototype. Presencing the Immaterial« in: Visual Communication 9 (3), S. 273–286. DOI: 10.1177/1470357210372718.

Cameron, Fiona (2007): »Beyond the cult of the replicant. Museums and historical digital objects - Traditional concerns, new discourses«, in: Fiona Cameron/Sarah Kenderdine (Hg.), Theorizing digital cultural heritage. A critical discourse, Cambridge: MIT Press, S. 49–75.

Conway, Paul (2015): »Digital transformations and the archival nature of surrogates«, in: Archival Science 15 (1), S. 51–69.

Euler, Ellen/Klimpel, Paul (Hg.) (2015): Der Vergangenheit eine Zukunft. Kulturelles Erbe in der digitalen Welt, Berlin: iRights Media.

Gumbrecht, Hans Ulrich/Marrinan, Michael (Hg.) (2003): Mapping Benjamin. The work of art in the digital age, Stanford: Stanford University Press.

Hahn, Hans Peter (2005): Materielle Kultur. Eine Einführung, Berlin: Reimer.

Hollinger, R. Eric et al. (2013): »Tlingit-Smithsonian collaborations with 3D digitization of cultural objects«, in: Museum Anthropology Review 7 (1-2), S. 201–253.

Institut für Museumsforschung (2014): Statistische Gesamterhebung an den Museen der Bundesrepublik Deutschland für das Jahr 2013. Berlin (= Materialien aus dem Institut für Museumsforschung, 68). Online verfügbar unter http://www.smb.museum/fileadmin/website/Institute/Institut_fuer_Mus eumsforschung/Publikationen/Materialien/Mat68.pdf (zuletzt geprüft 12.04.2017).

International Council of Museums (2009): Development of the Museum Definition according to ICOM Statutes. Online verfügbar unter http://archives.icom.museum/hist_def_eng.html (zuletzt geprüft 12.04.2017).

International Council of Museums (2010): ICOM Statutes. Approved in Vienna – August 24, 2007. Online verfügbar unter http://archives.icom.museum/statutes.html (zuletzt geprüft 12.04.2017).

Johansen, Ulla (1992): »Materielle oder materialisierte Kultur?«, in: Zeitschrift für Ethnologie 117, S. 1–15.

Leonardi, Paul M. (2010): »Digital materiality? How artifacts without matter, matter«, in: First Monday 15 (6-7), o.S. Online verfügbar unter http://firs

tmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/3036/2567 (zuletzt geprüft 12.04. 2017).

Miller, David (2006): Materiality, Durham: Duke University Press.

Mitchell, William John (1994): The reconfigured eye. Visual truth in the post-photographic era, Cambridge: MIT Press. Online verfügbar unter http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=24400.

Mitchell, William John (2004): »Representation«, in: Frank Lentricchia/Thomas McLaughlin (Hg.), Critical Terms for Literary Study, Chicago: University of Chicago Press, S. 11–22.

Müller, Katja (2017a): »Between lived and archived memory. How digital archives can tell history«, in: Digithum 19, S. 11–18.

Müller, Katja (2017b): »Reframing the aura. Digital photography in ancestral worship«, in: Museum Anthropology 40 (1), S. 65–78.

Paul, Christiane (2008): Digital art, London: Thames & Hudson.

Vidal, Geneviève (2015): »La médiation numérique, formes renouvelées de participation des publics aux activités des musées«, in: Brigitte Chapelain (Hg.), Expressions et pratiques créatives numériques en réseaux, Paris: Hermann, S. 139–157.

ONLINEQUELLEN

Fraunhofer-Institut für Graphische Datenverarbeitung (2016): 3D-Modell des Pergamonaltars erstmals der Öffentlichkeit vorgestellt. Online verfügbar unter https://igd.fraunhofer.de/presse/aktuelles/3d-modell-des-pergamonaltars-erstmals-der-oeffentlichkeit-vorgestellt (zuletzt geprüft 12.04.2017).

Staatliche Museen zu Berlin (2016): Online-Kataloge & Datenbanken. Online verfügbar unter http://www.smb.museum/forschung/online-kataloge-datenbanken.html (zuletzt geprüft 12.04.2017).

»When I dey cry, my mother go carry me«

Tücher als Care-Objekte in Kamerun

Sophia Becke und Stephan Bongard

EINLEITUNG

Weltweit wachsen Kinder in sehr unterschiedlichen Entwicklungsumwelten auf. Dabei variieren zum einen soziostrukturelle Gegebenheiten wie Familien- und Wohnformen und informelle und institutionelle Hilfsstrukturen, aber auch die normativen Ideale, wie Interaktionen mit Säuglingen und Kleinkindern aussehen sollten, welche gesellschaftliche Position ihnen zugesprochen wird und welche Persönlichkeitseigenschaften besonders gefördert werden. Diese Kindheitsvorstellungen und Interaktionsformen sind dabei Ausdruck der kulturellen Grundvorstellungen und ökologischen Bedingungen eines Entwicklungskontexts (Arnett 1995; Lamb & Steinberg 1992; Montgomery 2009). Neben diesen sozialen und normativen Bedingungen, in denen Kindheit und Erziehung stattfindet, unterscheiden sich Familien über Entwicklungskontexte hinweg aber auch in den gegenständlichen Rahmenbedingungen, also in der Wahl und dem Ausmaß der Verwendung von Care-Objekten in den frühen Interaktionen. Die Spannbreite solcher Care-Objekte reicht von Kinderwägen, Babytragschalen, Schlingen, Kiepen, Netzen, Tüchern, bis hin zu Cradle- und Paddleboards. Auch in der Wahl dieser Care-Objekte spiegeln sich die kulturellen Grundideen zu Kindererziehung und sozialer Interaktion und die ökologische Bedingungen eines Entwicklungskontexts wider. Je nachdem, ob das Baby nun dauerhaft im Tuch auf dem Rücken getragen, auf Holzbretter gebunden oder in den Kinderwagen gelegt wird, so wird damit eine unterschiedliche Positionierung des Kindes in der Gruppe und im Alltag vorgenommen. Durch diese Objektwahl werden auch Interaktionsstrukturen vorgegeben.

THEORETISCHE ÜBERLEGUNGEN

Die vorliegende Arbeit ist Ergebnis eines transdisziplinären psychologisch-ethnologischen Forschungsvorhabens zur Untersuchung früher sozialer Beziehungen und psychischer Entwicklung von Kindern eines Clans im Grasland Kameruns, den Nseh.

Nach einer Darstellung bisheriger transkultureller Forschungsgrenzen in der Psychologie möchten wir aufzeigen, dass der objektorientierte Ansatz als eine Möglichkeit zu deren Auflösung betrachtet werden kann.

Grenzen transkultureller Kindheits- und Bindungsforschung und deren Überwindung

Psychologische Theorien und Forschungsansätze weisen bisher oft Schwierigkeiten in ihrer transkulturellen Anwendbarkeit auf. Sie umfassen auf konzeptueller und forschungspraktischer Ebene meist westliche Normvorstellungen und Verhaltensstrukturen, so dass die Lebenswirklichkeit eines Großteils der Weltbevölkerung keine adäquate Berücksichtigung findet und durch gängige psychologische Theorien nicht hinreichend gut beschrieben werden kann (Arnett 2008; Henrich/Heine/Norenzayan 2010). Dies betrifft auch die Untersuchungen von Kindheit und Erziehung (vgl. z.B. Keller 2016). In der Psychologie wird Kindheit oft anhand des Konstrukts der Bindung untersucht. Deswegen soll es auch im vorliegenden Forschungsprojekt zur Untersuchung der frühen sozialen Interaktionen und Beziehungen von Kindern der Nseh herangezogen werden. Die Bindungsforschung versteht unter Bindung eine dyadische Beziehung, die das Grundbedürfnis der Sicherheit vermittelt und somit Neugier ermöglicht (Ainsworth 1989; Ainsworth et al. 1978; Bowlby 1969; Cassidy 2008). Der bisherigen Bindungsforschung zufolge wird dieses Sicherheitsbedürfnis bis zur Adoleszenz weitestgehend nur von erwachsenen Bindungspersonen erfüllt (Allen 2008; Kerns 2008). Diesem Ansatz liegt dabei die Idee der Monotropie zugrunde, nach der sich Kinder anfänglich nur an eine Person binden und diese Beziehung für eine positive psychische Entwicklung eine hohe Kontinuität aufweisen muss (Ainsworth 1964; Bowlby 1969, 1973). Doch auch in der Erforschung von Bindung werden zunehmend die Grenzen eines eurozentrischen Vorgehens aufgezeigt. Kritisiert werden die Vorstellungen der universellen Anwendbarkeit und der Normativität von Bindungsverhalten. Als Alternative werden ökologisch-informierte Ansätze entworfen, die auf der Idee basieren, dass unterschiedliche, jeweils kontextspezifisch adaptive Lösungen universeller Entwicklungsaufgaben möglich sind (Greenfield et al. 2003; Keller/Kärtner, 2013; Super/Harkness 1986; Weisner 2005). Dazu

wird die Integration ethnologischer Erkenntnisse und ethnographischer Methoden in die psychologische Erforschung von Kindheit und Bindung gefordert (Greenfield 1997; Keller 2014; LeVine 2014; LeVine/Norman, 2001; Weisner 2002).

Potenzial eines objektbasierten Forschungszugangs zu Kindheit

Einen ethnologischen Ansatz, der den Einbezug des Kontexts ermöglicht und bisherige Grenzen transkultureller psychosozialer Kindheitsforschung überwindet, stellt dabei der objektorientierte Zugang dar. Dieser fristet in der Mainstreampsychologie bisher eher ein Nischendasein, da der Material Turn der Sozial- und Geisteswissenschaften in der Psychologie weitestgehend ausgeblieben ist (Haubl 2014).

Der Objektforschung sozialer Strukturen liegt die Idee zugrunde, dass Objekte Erkenntnisträger und Träger sozialer Bedeutungen darstellen (Hahn 2014; Schachtner 2014). Sie vermitteln Macht und Sozialstrukturen, besitzen dabei nicht nur instrumentellen Nutzen und Symbolwert, sondern auch Eigensinn (Hahn/Eggert/Samida 2014; Hellmann 2014; Stollberg-Rilinger 2014).

Im Kontext einer kultursensitiven Kindheitsforschung ist vor allem die erhöhte Alltagsvalidität des objektorientierten Zugangs durch das realweltliche Vorgehen relevant (Haubl 2014). Die gegenständliche Manifestation kognitiver Strukturen kann im Alltagsverhalten untersucht werden, so dass innere und äußere Realität eine Verbindung finden. Die Objekte bieten dabei einen Fokuspunkt, an dem entlang Verhaltensstrukturen und zugrundeliegende soziale Normen rekonstruiert werden. Durch die Berücksichtigung von Veränderungsprozessen der Objektverwendung in der Kindheitsentwicklung können zudem auch Veränderungen in den normativen Vorstellungen abgebildet werden, um Entwicklungsprozesse des Kindes und des Umfelds nachvollziehen zu können. Im Zusammenhang mit der Erforschung intuitiver und sprachlich damit nicht reflektierter Konzepte und Verhaltensprozesse wie der Kindererziehung (vgl. Papoušek/Papoušek 2002) ist zusätzlich relevant, dass der objektorientierte Zugang eine nichtsprachliche Erfassung sozialer Strukturen ermöglicht (Hahn 2014; Hahn/Eggert/Samida 2014).

Auswahl des Forschungsobjekts

Um die Kindheit in Nseh objektbasiert zu erforschen, wurden die dort vielfach verwendeten Tragetücher als zentrales Forschungsobjekt ausgewählt. Diese Wahl ergibt sich durch die Allgegenwärtigkeit dieses Alltagsgegenstands in den frühen psychosozialen Interaktionen des untersuchten kamerunischen Clans. Das Tuch ist gegenständlicher Teil der sozialen Umwelt der Kinder und strukturiert so die Interaktion zwischen Säugling und aufbindender Person.

Zudem stellt das Tuch in seiner Verwendung den größtmöglichen Unterschied zu Kindheitspraktiken und Care-Objekten in den Entwicklungskontexten dar, in denen psychologische Mainstreamtheorien zu Kindheit und Bindung initial entwickelt wurden, so dass eine Reflexion der Angemessenheit bisheriger theoretischen Überlegungen und des praktischen Forschungsvorgehens möglich wird.

Bisheriger Forschungsstand zum Forschungsobjekt und seiner Verwendung

Um die Bedeutung des Tuchs und des Bindens und Tragens zu verstehen, sollen zunächst bisherige Forschungsansätze in Psychologie und Ethnologie betrachtet werden. In der Darstellung des psychologischen Forschungsstands wurde aufgrund unseres eigenen Schwerpunkts eine Beschränkung auf psychoemotionale Auswirkungen vorgenommen.

Ethnologische Untersuchungen des Tuchs

In den wenigen bisherigen ethnologischen Auseinandersetzungen mit dem Tragetuch wird hervorgehoben, dass das Tuch und damit die enge physische Bindung die Grenze zwischen Mutter und Kind unscharf werden lässt. Mutter und Kind werden so zur »mobile unit« (Russell 2014: 46). Dabei wird vor allem das Aufbinden im Tuch als Übergangsphase der Individualitätsentwicklung zwischen Schwangerschaft und eigenständigem Dasein beschrieben. Angesichts der Tatsache, dass menschliche Babys im Gegensatz zu den meisten Tierarten nach der Geburt noch lange Zeit unselbständig sind, wird das Tuch und das Einbinden darin als Erweiterung des Körpers verstanden, welche das Kind in den ersten Lebensmonaten schützt. Die physiologische und symbolische Einheit zwischen Mutter und Kind wird über die Geburt hinaus verlängert (Russell 2014).

Psychologische Untersuchungen zum Tragen und Binden

Psychologische Studien stellen ohne konkreten Bezug zu den verwendeten Care-Objekten fest, dass dauerhaft getragene Kinder deutlich weniger weinen. Dies

wird auf eine schnellere Reagibilität auf kindliche Signale und eine erhöhte Feinfühligkeit, sowie auf die größere Nähe zwischen Kind und Care-Taker zurückgeführt. Das Arousal-Level bleibt dauerhaft niedrig, das Tragen verhindert Weinen demnach präventiv (Barr 1990; Hunziker/Barr 1986). Die erhöhte Feinfühligkeit der tragenden Person führt zudem zu einer positiveren Bindungsqualität (Anisfeld et al.1990). Ähnliche beruhigende Effekte hat das enge Binden im Tuch. Das sogenannte Pucken führt durch die Einschränkung der Bewegungsfreiheit und die durchgehende propriozeptive Stimulation zu einem dauerhaft niedrigeren Erregungsniveau (z.B. Chisholm 1978; Brackbill 1973; Lipton/Steinschneider/Richmond 1965).

Differenzierende Auseinandersetzungen mit der Anwendung und den Auswirkungen von Care- und Trage-Objekten fehlen jedoch bisher. Zudem bleibt in den bisherigen psychologischen Untersuchungen zum Tragen eine Berücksichtigung des größeren kulturellen und ökologischen Rahmens dieser Verhaltenspraxis aus, bisweilen handelt es sich dabei sogar eher um experimentelle Studien. Es wird oft nicht beachtet, dass sich diese Verhaltensstrategie adaptiv aus ganz unterschiedlichen Entwicklungsbedingungen heraus entwickeln und damit Ausdruck unterschiedlicher sozialer Normvorstellungen sein kann. Damit liegen dem Tragen und Aufbinden westlicher Mittelschichtsfamilien möglicherweise andere Bedingungen und Überlegungen zugrunde als dem Tragen der Mütter der Nseh, so dass sich auch die kontextspezifischen Konsequenzen des Tragens unterscheiden können. Um das Tragen in den Voraussetzungen und Wirkungen differenzierend und kontextspezifisch in seinem Ursprung verstehen zu können, muss daher der kulturelle und ökologische Rahmen, in dem sich Tragen und Aufbinden adaptiv als Care-Strategie entwickeln, explizite Berücksichtigung finden.

FORSCHUNGSFRAGE UND VORGEHEN

Um ebendiese Lücken zu schließen, werden in der vorliegenden Studie entlang des Tuchs konkrete Verhaltens- und Interaktionsmuster durch Beobachtungs- und Interviewdaten erfasst. Ziel ist es dabei, die Alltagspraxis in einem konkreten Beispiel eines kamerunischen Clans darzustellen, um so nachzuvollziehen, welche Auswirkungen die Wahl und die dort praktizierte Verwendung des Care-Objekts Tuch auf die Interaktionsstrukturen und die psychosoziale Kindheitsentwicklung haben. Anhand des Objekts und seiner Verwendung sollen zugrundeliegende Verhaltensstrategien und -normen zu Kindheit, Erziehung und sozialer Interaktion re-

konstruiert werden, um sich somit der kontextspezifischen Lösung der Entwicklungsaufgabe Bindung zu nähern und bisherige Forschungsgrenzen zu überwinden.

Dabei sollen auch die Entwicklungen der ersten Lebensmonate und -jahre berücksichtigt werden, um nachzuvollziehen, welchen Veränderungen das Tuch in Praxis und Bedeutung unterliegt und wie sich damit auch die Interaktions- und Entwicklungsbedingungen verändern. Im Gegensatz zu den bisherigen psychologischen Auseinandersetzungen mit der psychoemotionalen Bedeutung von Objekten sollen auch Bedeutungsambivalenzen Berücksichtigung finden.

DER FORSCHUNGSKONTEXT: NSEH

Um der Idee eines ökologisch informierten psychologischen Forschungsansatzes zu folgen, werden im Folgenden anhand einer Beschreibung des Forschungskontexts die allgemeinen Lebens-und Entwicklungsbedingungen dargestellt. Der Fokus liegt dabei auf den sozialen Strukturen und Kontextbedingungen, die für Kinder und ihre Pflege relevant sind und in denen das Tuch Verwendung findet.

Allgemeine Sozialstrukturen des Clans

Die Nseh bilden einen eigenständigen Clan in der *Northwest Region* des Graslandes Kameruns. Politische und soziale Machtstrukturen basieren auf Verwandtschaftsbezügen und Seniorität. Auch Alltagsinteraktionen und individuelle Beziehungen werden durch das verwandtschaftliche Verhältnis und den Altersunterschied geformt. Vor allem im Verhältnis zwischen Kindern und Erwachsenen übersetzt sich Alter dabei in Dominanz und Macht. Der Verwandtschaftsgrad bestimmt über das Ausmaß sozialer Verpflichtungen, die gegenseitig zu leisten sind. Das Haupteinkommen des Clans bildet die Subsistenzwirtschaft, in die Kinder schon früh eingebunden werden. Durch steigende Bevölkerungszahlen, damit kleiner werdende Bebauungsflächen und fehlende Infrastruktur befindet sich der Clan zunehmend in einer schwierigen ökonomischen Situation.

Familienstrukturen im Alltag

Im Alltag stellt die Compoundfamilie die wichtigste soziale Einheit dar. Sie umfasst alle Einwohner eines größeren Gehöfts (Fortes 1953, Radcliffe-Brown 1960). Die Küche bildet innerhalb des Compounds den zentralen Ort der Familie, an dem die meiste gemeinsame Zeit verbracht wird. Von dort koordinieren Mütter

den Haushalt und strukturieren den Alltag. Die meisten Mütter haben mindestens vier oder fünf eigene Kinder, wobei gelegentlich auch soziale Kinder in den eigenen Haushalt aufgenommen werden. Nur noch selten werden traditionelle polygyne Familienstrukturen praktiziert.

Die Verantwortlichkeiten gegenüber Abläufen im Compound und im Clan unterliegen einer Geschlechtertrennung. Frauen sind für den Großteil der Feldarbeit, die Versorgung der Familie, den Haushalt und die Kindererziehung verantwortlich, wobei meist mehrere Aufgaben gleichzeitig zu bewältigen sind. Dabei steht den Frauen weder auf dem Feld noch im Haushalt eine helfende technische Infrastruktur zur Verfügung. Sie kochen auf offenen Feuerstellen, die sich in der Mitte der Küche befinden und bearbeiten ihr Feld mit Metallhacken. Meist erwirtschaften sie einen Zuverdienst als Lehrerinnen, Sekretärinnen und Erzieherinnen oder durch den Handel mit ihrem überschüssigen Feldertrag. Finanziell sind sie trotzdem oft von ihren Ehemännern und anderen männlichen Verwandten abhängig. Diese übernehmen in der Feldarbeit und im Haushalt zwar auch gelegentlich anfallende körperlich besonders anstrengende Aufgaben, gehen aber hauptsächlich Lohnarbeit als Fahrer, Lehrer oder Händler nach. An der Kinderpflege sind sie weitestgehend nicht beteiligt. Zudem sind sie in traditionelle Strukturen eingebunden und so für rituelle Zeremonien verantwortlich. Sie haben oft eigene Küchen als Aufenthaltsorte, sind damit nicht Teil des mütterlichen Wirkungsbereichs und der sozialen Vernetzungsprozesse in der Hauptküche.

DAS TUCH

Betrachten wir zunächst das Tuch, das zum Aufbinden der Babys verwendet wird, und seine Eigenschaften.

Materialeigenschaften des Tuchs

Verwendet werden rechteckige Tücher aus dem in Westafrika weit verbreiteten Waxprints-Stoff. Dieser besteht meist aus dünner, einseitig bunt bedruckter Baumwolle. Er wird auf den Märkten meist als ganze Bahn von 6 Yards auf 45 Zoll verkauft. Der Stoff wird in drei gleichgroße Tücher aufgeteilt und dient den Frauen so als *Wrappers*, die sie um die Hüften binden.

Abbildung 1: Frauen in Wrappers während eines Gruppentreffens

Quelle: Sophia Becke

Universalität des Tuchs im Alltag

Im Gegensatz zu anderen Objekten, die in der Kinderpflege zum Binden oder Transport eingesetzt werden – z.B. Kinderwägen oder Babykiepen – handelt es sich bei den Tüchern um Objekte, die vielfältige Funktionen haben und nicht auf den Verwendungsbereich der Kinderpflege reduziert sind. Auch dienen die Tücher um die Hüfte gebunden nicht nur als Kleidungsstück, sondern gleichzeitig auch als Handtasche. Kleine Geldstücke, Colanüsse oder auch das Handy werden in die Ecken der Tücher eingeknotet. Sie werden auch bei größeren Gegenständen als Transporthilfe eingesetzt, indem Gegenstände zum Transport auf den Rücken gebunden oder im Tuch gebündelt auf dem Kopf getragen werden. So werden Hefte und Bücher zur Schule, aber auch die Ernte vom Feld nachhause getragen. Zudem werden sie als Handtücher und Decken verwendet. Jede Frau und jede Familie besitzen eine größere Anzahl an Tüchern, die sich in Verwendung finden. Neu eingekaufte Tücher dienen als Feiertagskleidung, während ausgeblichene Tücher eher zur Feldarbeit angezogen werden oder dem Transport von Ernte oder Feuerholz dienen. Diese Tücher werden nun auch in der Kinderpflege verwendet. Auch als Kindertragetuch sind sie integrativer Teil der Vorstellungen von Mode und es gilt als besonders elegant, wenn das Tragetuch passend zum Hüfttuch gewählt wird.

Geschichte der Tuchverwendung bei den Nseh

Trotz der zentralen Position des Tuchs in den Verhaltenspraktiken und Normvorstellungen zu Kindheit und Erziehung stellt die Tuchverwendung eine relativ neue Tradition der Nseh dar. Frauen über 70 Jahre berichten aus ihrer Kindheit, dass Kinder damals tuchlos auf dem Rücken getragen wurden. Allgemein für Westafrika lässt sich die Einführung der Waxprints, die ursprünglich vermutlich indonesischen Ursprungs waren, auf europäische, meist niederländische Händler im 19. Jahrhundert zurückführen (Nielsen 1979; Steiner 1985), Während bis in das 14. Jahrhundert Stoff-Handelsrouten von Europa nach West-Afrika nachvollzogen werden können, verstärkte sich der Handel um 1900 deutlich (Nielsen 1979). Aufgrund des Ausbaus der Handelsrouten durch das deutsche Protektorat und die anschließende britische Kolonialisierung Westkameruns ist davon auszugehen, dass die Stoffe auch die entlegenen Dörfer des Graslandes im von den älteren Dorfbewohnern beschriebenen Zeitraum erreichten.

DAS TUCH VERBINDET

Darling, mama,
Darling, mama works so hard,
Working under the rain,
Working under the sun,
With a baby on her back.
Kamerunischer Kinderreim

Sweet mother, I no go forget you
For this suffer wey you suffer for me
When I dey cry, my mother go carry me,
She go say my pikin weti you dey cry o yo
Stop, stop, stop, stop, make you no cry again.
Textauszug aus dem Lied »Sweet Mother«, Prince Nico Mbarga

Betrachten wir zunächst die Rolle des Tuchs in der Beziehung zwischen Mutter und Kind. In der expliziten Auseinandersetzung mit Mütterlichkeit ist das Bild der

Abbildung 2: Ein 3-monatiges Mädchen auf dem Rücken seiner Mutter während des Unterrichts in der Klasse

Quelle: Sophia Becke

Mutter eng mit dem Tuch und dem Aufbinden verbunden, wie die oben aufgeführten Beispiele zeigen. Das Aufbinden wird als Teil eines mütterlichen Ideals gesehen. Eine gute Mutter bindet auf:

»Wenn die Mutter Interesse am Kind hat, dann nimmt sie das Kind und trägt es auf dem Rücken, wenn es nur ein bisschen weint, und tröstet es.« (Mutter über den Ausdruck von Interesse am Kind, 28.11.15, Gruppeninterview)

Die Mutter stellt dabei die Hauptinteraktionsperson des Kindes und damit die Hauptaufbinderin dar. Durch die dauerhafte Verwendung entsteht die Beziehung zwischen Mutter und Kind im Zusammenspiel mit dem Tuch. Die Interaktion und die Beziehung werden durch das Objekts des Tuchs und dessen Verwendungspraxis geformt. Dabei unterliegen die Verwendung des Tuchs und damit die Interaktionsbedingungen während des ersten Jahres einer deutlichen Veränderung. Der mütterliche Einsatz des Tuchs als Care-Objekt soll zunächst auf deskriptiver Ebene betrachtet werden.

Die ersten Monate

Das Aufbinden setzt nicht unmittelbar nach der Geburt, sondern erst nach einigen wenigen Wochen ein, wenn die Kinder als kräftig genug dafür wahrgenommen werden.

Der Ablauf und die Arten des Aufbindens in den ersten Monaten

Das Aufbinden selbst verläuft stets pragmatisch und zügig. Die Mutter zieht das Kind an einem Arm auf den Rücken, steht dabei vornübergebeugt, zieht das Tuch von unten über das Kind. Wie sie das Kind nun bindet, ist davon abhängig, wie lange sie das Kind aufgebunden haben wird. Wird das Kind nur für einen kurzen Moment aufgebunden, so wird das Tuch nur einmal locker auf der Höhe des Brustbeins der Mutter geknotet, das untere Ende fällt locker herunter. Das Tuch sitzt dabei auf den Schulterblättern des Kindes, so dass das Kind sicher am Rücken der Mutter liegt. Bei einem längeren Aufbinden wird eine festere Bindung des Tuchs gewählt:

»Die Mutter von Miriam hat ihre morgendliche Routine in der Küche beendet, ihr größerer Sohn hat den Compound schon vor einigen Minuten Richtung Grundschule verlassen. Sie stillt Miriam, die jetzt zweieinhalb Monate alt ist, noch einmal. Nun stellt sie sich neben die Feuerstelle und zieht Miriam an einem Arm auf ihren Rücken. Sie schlingt das Tuch eng um das Kind, so dass es Miriam fast vollkommen umgibt. Miriams rechte Wange liegt fest am Rücken der Mutter. Diese knotet das Tuch zunächst einmal auf der Höhe ihres Brustbeins. Dann knotet sie ein weiteres Mal auf der der Höhe ihrer Hüfte, schlingt das Tuch dabei unter die Beine des Kindes, die nach vorne gezogen werden, so dass sie leicht angewinkelt auf der Hüfte der Mutter liegen. Die Arme von Miriam liegen unter dem Tuch vor ihrem Oberkörper. Miriam nimmt im Tuch so nahezu eine Embryonalhaltung ein. Das Tuch verläuft etwas oberhalb ihres Nackens auf dem Hinterkopf. Die Mutter läuft los Richtung Schule. Sie verschränkt beim Laufen ihre Arme unter dem Po von Miriam und stützt sie so ab. Sie scheint damit ihren Rücken zu entlasten.« (16.11.16, teilnehmende Beobachtung im Compound von Miriams Mutter)

Die Situationen des Aufbindens in den ersten Monaten

Die Mutter verwendet das Tuch in dieser Zeit in zwei Situationen zum Aufbinden. Sie kann das Kind zum einen für längere Phasen aufbinden, um die Aufmerksamkeit auf etwas anderes zu richten zu können und damit parallel zur Kinderpflege arbeiten zu können. Dies ermöglicht es ihr auch, mit dem Kind zusammen den Compound zu verlassen und so einen größeren Bewegungsradius zu haben.

Zusätzlich wird das Kind – wie auch im oben zitierten Lied erwähnt – reaktiv als Beruhigungsstrategie aufgebunden. Bei dieser Form des Tragens wird die Aufmerksamkeit mehr oder weniger vollständig auf das Kind gerichtet. Die tragende Person stützt das Kind zusätzlich zum Tuch mit den Händen, singt dabei oder vokalisiert beruhigend.

»Wenn sie [früher] geweint haben, habe ich sie auf dem Rücken getragen. Ich kuschele und wiege sie auf dem Rücken, singe ein Lied. Ich laufe mit ihnen herum und singe, damit sie aufhören zu weinen.« (Mutter über den früheren Umgang mit ihren Kindern, 27.10.2014, Einzelinterview)

Interaktionen zwischen Mutter und Kind in den ersten Monaten

Die Interaktion im Tuch findet in den ersten Monaten vor allem auf körperlicher Ebene statt, auf der eine dauerhafte Verbindung besteht. Durch die große Nähe können gegenseitige körperliche Veränderungen und Bewegungen genau wahrgenommen werden. Die Mutter intensiviert den Körperkontakt häufig, indem sie die Arme über die Beine des Kindes legt oder mit den Füßen des Kindes spielt. Das Kind hat im Tuch kaum Bewegungsmöglichkeiten. Es schläft zumeist, wenn es aufgebunden ist, auch wenn die Mutter eine laute Kindergartenklasse unterrichtet. Auch gehen von der Mutter nach außen keine aktivierenden Signale aus und die Kommunikation ist allein auf körperliche Prozesse beschränkt, während der visuelle und kognitive Fokus der Mutter auf ihrer Arbeit liegt. Die körperliche Aufmerksamkeit liegt jedoch dauerhaft beim Kind: Die Mutter passt Bewegungen, Haltung und Sitzposition so an, dass das Kind nicht beeinträchtigt wird oder in eine unbequeme Position gerät. Oft reichen schon kleine Signale der Unruhe, um eine Reaktion der Mutter auszulösen, die meist aus einer körperlichen Rückversicherung durch die Mutter besteht. Dafür bindet sie das Tuch dann noch fester und wiegt das Kind. Erst wenn die Unruhe zu groß wird, bindet sie das Kind ab und hält es zum Stillen im Tuch auf dem Schoß, während sie gleichzeitig weiterarbeitet. Ist das Kind wieder ruhig, bindet sie es erneut auf.

Die Ver-Bindung ändert sich

Die Tuchverwendung durchläuft parallel zur kognitiven, sensorischen und motorischen Entwicklung des Säuglings eine Entwicklung, die auch die Interaktion zwischen Mutter und Kind verändert.

Die Situationen des Aufbindens nach den ersten Monaten

Das Kind verbringt weiterhin viel Zeit auf dem Rücken der Mutter, die es während der Arbeit und für den Transport weiterhin für lange Phasen aufbindet.

Die Zeit im Tuch verringert sich nach den ersten sechs Monaten jedoch langsam. Neben dem Stillen wird das Kind nun phasenweise abgebunden, um ihm freies Spiel zu ermöglichen. Dies reduziert auch die Einschränkungen der Mutter. Das Kind bleibt dabei weiterhin in unmittelbarer Nähe zur Mutter:

Abbildung 3: Die Mutter hat ihre Tochter (9 Monate) während des Waschens aufgebunden

Quelle: Sophia Becke

»Wenn ich etwas zu tun habe, trage ich sie nur einige Minuten. Dann setze ich sie wieder ab. […] Ich kann aber auch mit ihr spielen. Ich muss sie nicht absetzen.« (Mutter über den Umgang mit Kinder in der freien Interaktion, 6.12.15, Gruppeninterview)

Weiterhin wird das Kind reaktiv aufgebunden, wenn es unruhig wird oder weint. Diese Art der Tuchbindung bleibt dabei am längsten erhalten, auch wenn das Kind nach dem ersten Lebensjahr schon viel Zeit außerhalb des Tuchs verbringt.

Die Art des Aufbindens nach den ersten Monaten

Auch die Art des Aufbindens verändert sich nach den ersten Monaten. Ab ca. dem 4. Monat werden Kinder nun auch auf langen Strecken lockerer gebunden, so dass sie sich stärker bewegen können. Diese Lockerung verstärkt sich im Laufe des ersten Lebensjahrs. Das Tuch wird hier meist nur einmal locker auf der Höhe des Brustbeins geknotet oder umgeschlagen. Das Kind kann den Kopf und die Arme frei bewegen, seine Umgebung beobachten und nach Objekten in seinem Blickfeld greifen, es schläft im Tuch nur noch selten. Zusätzlich kann es sich durch die lockere Bindung jetzt auch an der Mutter vorbeibeugen oder sich nach vorne lehnen, um zu schauen, womit sich die Mutter gerade beschäftigt. Zudem stabilisiert sich das Kind zunehmend selbst, korrigiert den Sitz und hält sich an der Kleidung und dem Körper der Mutter fest. Nur wenn das Kind schläft, wählt die Mutter wieder die ursprüngliche Embryonalbindung des Tuchs.

Interaktionen zwischen Mutter und Kind nach den ersten Monaten

Die Interaktion hat weiterhin einen bedeutenden körperlichen Kommunikationsanteil. Schrittweise entsteht nach den ersten Monaten aber auch eine dauerhafte verbale Verbindung zwischen Mutter und Kind, die zunehmend komplexer wird. Ab einem halben Jahr bildet sich ein Frage-Antwort-Spiel zwischen beiden, indem sie gemeinsam vokalisieren und die Antworten des anderen aufgreifen. Auch abgebunden verändert sich die Interaktion mit dem Kind mit seinen zunehmenden Fähigkeiten. Die Interaktionspartner sprechen häufiger mit dem Kind und provozieren Reaktionen des Kindes. Sie animieren das Kind zum Reden und zu Bewegungen.

Funktionen des Tuchs für Mutter und Kind

Augenscheinlich stellt das Aufbinden im Tuch zunächst eine Einschränkung der Mutter in ihrer unmittelbaren Beweglichkeit und Arbeitsfähigkeit sowie eine körperliche Belastung neben der Arbeit auf dem Feld und im Compound dar, die mit dem Alter des Kindes stetig zunimmt. Dies wird vor allem in Situationen deutlich, in denen das Kind im Tuch unruhig bleibt. Nur selten wird dies jedoch so explizit angesprochen wie im folgenden Beispiel:

»Es ist schon spät. Nach dem Abendessen hatte die Großmutter sehr ausgelassen mit Josua (9 Monate) gespielt. Danach hatte die Mutter ihn aufgebunden, offenbar in der Hoffnung, dass er dort einschläft. Er vokalisiert aber immer weiter. Sie bindet ihn ab, zieht ihn nach vorn. »Warum weigerst du dich zu schlafen. Dieses Kind. Den ganzen Tag haben sie dich getragen«. Die Großmutter nimmt das Spiel wieder auf. Nach einiger Zeit bindet die Mutter ihn dann wieder auf und stellt dann sichtlich genervt fest »Das Kind bewegt sich auf dem Rücken immer weiter und will nicht schlafen«.« (15.12.15, teilnehmende Beobachtung im Compound von Josuas Familie)

Trotzdem wird das Tuch als Care-Objekt gewählt und sogar in solchen Arbeitsphasen verwendet, in denen das Tragen eine deutliche Belastung darstellt und den Arbeitsprozess verlangsamt.

Betrachten wir also im Folgenden die funktionellen Auswirkungen des Tuchs als Care-Objekt, um festzustellen, inwieweit diese die Nachteile der Objektwahl aufwiegen.

Maximale Information und Kontrolle bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung von Arbeits- und Bewegungsfähigkeit

Für die Mutter stellt das Tuch ein Werkzeug für mehr Mobilität dar. Sie kann sich während der gesamten Stillzeit mit dem Kind über die Compoundgrenzen hinweg bewegen und sogar größere Wege zurücklegen und arbeiten. Sichtfeld und Hände sind dabei frei. Durch die Tuchbindung und die sich daraus ergebende körperlich-sensorische Nähe des Kontakts stehen der Mutter auch ohne visuellen Kontakt umfangreiche Informationen zum Kind zur Verfügung, so dass Arbeit und Kinderpflege parallel ablaufen können. Gleichzeitig strukturiert und dominiert die Mutter die Situation durch die Tuchbindung zunächst vollständig und auch nach den ersten Monaten immer noch sehr deutlich. Sie gibt die Art der Bindung und die Position des Kindes vor, grenzt das Kind damit ein, da sich das Kind im Tuch kaum bewegen kann. Später ist die dauerhafte Kontrolle durch die lockere Tuchbindung reduziert. Dafür ermöglicht das Tuch nun eine reaktive Kontrolle, wenn die Kinder mit zunehmendem Alter körperlich aktiver werden, wie es sich im folgenden Beispiel darstellt:

»Die Mutter kocht auf dem Feuer Maisbrei, hat Josua (8 Monate) aufgebunden. Sie steht auf, geht zum Regal, um nach Löffeln zu schauen. Josua beginnt zu jammern, will unbedingt vom Maisbrei essen. Sie versucht ihn abzulenken, sagt »schau, Brei!« und vokalisiert dann beruhigend. Er jammert weiter. Sie beginnt den Brei in einen Teller zu füllen, der neben ihr steht. Er dreht sich in diese Richtung, starrt nach unten. Er greift an ihrem Kopftuch herum, protestiert, heult jetzt und strampelt, wobei ihn das Tuch dabei sehr einschränkt. Sie füllt einen weiteren Topf, den sie mir reicht. Erst jetzt bindet die Mutter das Kind ab, setzt es im Tuch quer auf den Schoß und beginnt es zu füttern.« (20.11.15, teilnehmende Beobachtung im Compound von Josuas Familie)

Beruhigende Effekte der Tuchbindung

In der körperlichen Verbindung durch das Tuch und der dauerhaft verfügbaren Mutter verbinden sich zudem die beruhigenden Effekte des Tragens mit denen der engen Bindung im Tuch. Das Tuch hat damit in seiner Verwendung eine emotionsregulierende Funktion. Diese ergibt sich auch aus der Nähe der Beziehung im Tuch, deren Exklusivität von keiner anderen Beziehung mehr erreicht wird. Erst mit der zunehmenden Fähigkeit zur Selbstregulation wird die Zeit im Tuch ab dem ersten Geburtstag deutlich reduziert, die Tuchbindung wird jedoch weiterhin reaktiv in ihrer emotionsregulierenden Wirkung eingesetzt.

Vermittlung einer grundlegenden Beziehungsstruktur

Die Verwendung des Tuchs vermittelt zudem die Grundstruktur sozialer Interaktionen im Clan, die von einer hierarchischen und senioritätsbasierten Ordnung geprägt sind. Die Mutter dominiert die Interaktion mit dem Kind, indem sie es fest an sich bindet. Dem Kind werden Bewegungsmöglichkeiten und auch Wahlmöglichkeiten bezüglich der eigenen visuellen Perspektive weitestgehend genommen, es muss sich an den vorgegebenen Strukturen orientieren, ist eben weiterhin fester Bestandteil der von der Mutter dominierten Einheit aus Mutter und Kind, in der die Mutter auch die Lage im Raum permanent vorgibt. An vielen weiteren Stellen in der Interaktion mit einem Säugling oder Kleinkind wird die Dominanz der Mutter deutlich. Care-Prozesse wie das Anziehen, Füttern oder Wickeln laufen weitestgehend unabhängig von den Reaktionen des Kindes ab. Allein das Stillen erfolgt meist vom Kind initiiert. Durch die Tuchbindung gibt die Mutter damit einen sehr genauen Rahmen für alle psychischen Entwicklungsprozesse hin zur Selbständigkeit vor. Explorationsverhalten im Tuch kann nur soweit stattfinden, wie es von Tuch und Mutter zugelassen wird. Zur Hierarchisierung trägt auch das Nebeneinander von Kind und Arbeit bei. Das Kind kann nur einen kleineren und vor allem körperlichen Anteil der Aufmerksamkeit für sich beanspruchen. Auch abgebunden laufen parallel mehrere Arbeitsprozesse neben der Kinderpflege. Dann wird das Kind gestillt, während die Mutter Feuerholz nachlegt oder die Wäscheleine abhängt.

Beziehungsform im Tuch zwischen Mutter und Kind

Betrachten wir nun die Beziehung, die im Tuch entsteht. Mutter und Kind bilden durch das Tuch besonders in den ersten Monaten eine Einheit im Sinne der verlängerten Schwangerschaft (Russell 2014), indem das Kind fest und in Embryonalhaltung an die Mutter gebunden wird, die die Situation dominiert und strukturiert. Whiting beschreibt – ohne Bezugnahme zum Tuch – die Verbindung zwischen getragenem Kind und Mutter als »symbiotic identification«, auch er argumentiert, dass das Kind im Tragen zunächst ungeboren bleibt (Whiting 1981: 174). Das Tuch verstärkt dies unmittelbar, bildet gleichsam den äußeren Abschluss, die äußere »Haut« des Wesens aus Mutter und Kind und schafft eine Einheit zwischen Mutter und Kind. So lässt sich auch das festere Nachbinden bei Unruhe als Bestätigung dieser körperlichen Einheit verstehen, die das Kind unmittelbar beruhigt. Die körperliche Nähe und die Wahrnehmung von körperlichen Prozessen des Gegenübers sind so groß, dass sie die gegenseitige Abgrenzung von Mutter und Kind vermutlich erschweren. Das Aufbinden wird dabei als zentrales Moment zum Aufbau und der Stabilisierung von Beziehungen wahrgenommen:

»Wenn das Kind so klein ist, dann weiß es nicht. Es ist ganz wie ein Narr. Dann kann es sein, dass es der Person folgt, auf deren Rücken es war. Wenn das Kind so klein ist, dann hat es nicht den Verstand, das anders zu machen.« (Großmutter über das Binden bei Kleinkindern, 30.11.15, Gruppeninterview)

Das Entstehen der Einheit zwischen Mutter und Kind im Tuch wird dadurch forciert, dass die Mutter die Hauptträgerin darstellt. Betrachten wir die Veränderungen hin zur lockeren Bindung, so sorgt das Tuch auch nach den ersten Monaten dafür, dass Mutter und Kind eine körperliche Einheit bilden. Diese ist aber deutlich weniger vollständig, das Tuch verbindet das Kind nur noch in begrenztem Umfang mit der Mutter. Zudem haben nun beide in der Einheit Bewegungsmöglichkeiten, so dass sich auch die symbiotische Identifikation des Kindes und der Mutter reduziert. Das Kind bildet in dieser Einheit nun ein zunehmend selbständigeres Element. Trotzdem gibt die Mutter mit dem Tuch weiterhin einen Rahmen vor, in dem die Entwicklung hin zur Selbständigkeit stattfindet. Die ständige Verfügbarkeit erlebt das Kind auch dann noch, wenn es flexibler angebunden ist, weil weiterhin ein dauerhafter körperlicher Kontakt besteht, was die präventiv beruhigende Wirkung der Tuchbindung erklärt.

»Als sie klein war, hat sie nie geweint. Ich habe sie immer auf dem Rücken mit in die Schule getragen.« (Mutter über Ansätze zum Trösten, 17.10.14, Einzelinterview)

DAS TUCH WIRD GETEILT

Erweitern wir unsere Perspektive nun um das direkte Umfeld der Interaktion zwischen Mutter und Kind. Dabei ist festzustellen, dass die Mutter zwar die Person darstellt, die das Kind am häufigsten und längsten trägt. Trotzdem ist sie nicht die einzige Person, die das Kind aufbindet. Vielmehr teilt sie das Tuch von Anfang an mit einer kleinen Gruppe weiterer Personen.

Begrenzung des Care-Zirkels

Der aufbindende Care-Zirkel umfasst insgesamt meist nicht mehr als drei oder vier Personen. Es handelt sich dabei neben der Mutter vor allem um Kinder und Jugendliche aus der Compoundfamilie der Mutter und in geringem Umfang um die Großmütter, die jedoch zu ihrer Entlastung in weiten Teilen von dieser Auf-

gabe entbunden werden. Zudem binden gelegentlich und meist nur für einen kurzen Moment Freundinnen der Mutter und enge weibliche Verwandte auf, um die Mutter zu entlasten, solange das Baby dies zulässt.

Der Kreis der Personen, die das Kind im Tuch aufbinden, kann daher nicht beliebig erweitert werden:

»Wenn man mit anderen unterwegs ist, sogar Leuten aus dem gleichen Viertel, dann trägt die Mutter das Kind allein und niemand anderes kann das Kind nehmen, um der Mutter zu helfen.« (Mutter über die Spezifität des Tragens, 6.12.15, Gruppeninterview)

Nach den ersten Monaten zeigen die Kinder dann auch deutliche Gegenwehr, falls eine neue Person das Baby aufbindet, so dass die Mütter dies weitestgehend unterlassen:

»Du kannst das Kind nicht zwingen, zu einer Person zu gehen, die das Kind tragen möchte.« (Mutter über mögliche andere Personen, die das Kind aufbinden könnten, 6.12.15, Gruppeninterview)

Obwohl die Kinder die Gegenwehr in den ersten Monaten nicht zeigen, ist der Kreis doch von Anfang an begrenzt.

Das stufenweise Einbinden von Kindern in das Aufbinden

Kinder werden stufenweise an ihre Rolle im Care-Zirkel herangeführt. Im Folgenden betrachten wir die unterschiedlichen Stufen, wobei die mittlere Kindheit wegen ihres Trainingscharakters im Fokus steht.

Erste Aufgaben in der frühen Kindheit

Schon Kinder in der frühen Kindheit zeigen großes Interesse an Säuglingen und begleiten deren Pflege sehr aufmerksam. Sie imitieren im Spiel und mit dem Säugling selbst das Interaktionsverhalten der Erwachsenen. Durch kleinere Aufgaben werden sie aktiv in die Kinderpflege eingebunden. Erweisen sie sich hier als zuverlässig, dürfen sie den Säugling in Phasen der Ruhe unter genauer Überwachung der Mutter für kurze Phasen aufbinden, wenn der Säugling nach den ersten Monaten schon ein Mindestmaß an eigener Stabilisierungsfähigkeit aufweist. Den Prozess des Aufbindens und die richtige Haltung beim Tragen üben sie schon vorab mit Gegenständen, die sie aufbinden.

Abbildung 4: Ein Mädchen hat ihren Bruder im Spiel aufgebunden

Quelle: Sophia Becke

Die mittlere Kindheit als wichtigste Trainingsphase

Ab der mittleren Kindheit binden Kinder ihre Compoundgeschwister schon regelmäßig im Tuch auf. Doch auch jetzt haben sie weiterhin nur eine untergeordnete Relevanz, werden vor allem dann eingebunden, wenn ältere Geschwister und die Mutter wichtigere Aufgaben haben. Bisweilen haben sie eigene, etwas kleinere Tücher zum Aufbinden. Noch ist das Aufbinden keine geschlechtsspezifische Aufgabe, sowohl Mädchen als auch Jungen binden auf.

Die Kinderversorgung und das Aufbinden stellen dabei begehrte Aufgaben im Compound dar, um die die Kinder konkurrieren. Zur Aufsicht und zum Aufbinden der jüngeren Geschwister wird das Kind ausgewählt, das als besonders verantwortlich gilt. Kinder, die noch »zu viel spielen«, dürfen die Säuglinge dagegen nicht aufbinden.

Noch hat das Aufbinden in dieser Phase einen Trainingscharakter und findet in engen Grenzen statt. Die Kinder bekommen genaue Anweisungen und korrigierende Rückmeldungen. Sie binden vor allem gezielt auf Aufforderung auf und auch nur dann, wenn sie keine anderen Aufgaben im Compound haben. Das nähere Umfeld des Compounds verlassen sie mit dem Baby noch nicht. Da sie nur dann aufbinden, wenn sie keine anderen Aufgaben haben, spielen sie meist mit dem Baby auf dem Rücken in ihrer Peergruppe.

Die Kinder binden das Tuch dabei sehr locker, schlagen es oft nur über. Das Kind auf dem Rücken schränkt sie im Spiel deutlich ein. Zu Beginn des Tragens führt dies meist dazu, dass sie sehr vorsichtig und zurückhaltend spielen.

»Ruth (9 Jahren) hat Josua (jetzt 7 Monate) aufbinden dürfen. Sie ist mit ihren Compoundschwestern Alisha (8 Jahre) und Johanna (6 Jahre) im Hof hinter dem Haus. Alisha schlägt vor, dass sie ein Wettrennen machen. Johanna und Alisha rennen los, Ruth rennt nicht richtig mit, läuft sehr langsam nur die Hälfte der Strecke und hält Josua die ganze Zeit fest, indem sie eine Hand unter seinem Po hält. Dann steht sie eine Weile am Rand. Johanna und Alisha kreischen, machen ein weiteres Wettrennen. Alisha hält ein kleines Tuch als Fahne hoch und rennt damit herum. Ruth steht am Rand, sie zieht das Baby hoch und tanzt auf der Stelle.« (31.10.15, Teilnehmende Beobachtung im Compound von Josuas Familie)

Nach einiger Zeit wird ihr Spiel dann aber doch wieder ausgelassener.

»Die drei beginnen, das Tuch von Alisha kreischend hin und her zu werfen. Ruth macht jetzt mit. Einer von ihnen muss immer in der Mitte stehen und versuchen, das Tuch zu fangen. Ruth bestimmt, dass Johanna in die Mitte soll. Dann entscheidet sie, dass sie das Tuch jetzt mit links werfen sollen. Sie hat beide Hände vor dem Körper, Josua kippt sich zur Seite, um auch nach vorne schauen zu können. Nachdem Ruth das Tuch geworfen hat, zieht sie ihn wieder nach oben. Sie lehnt den Kopf nach hinten in Richtung von Josua. Er hat seine Wange jetzt an ihren Rücken gelegt.« (31.10.15, Fortsetzung der teilnehmenden Beobachtung im Compound von Josuas Familie)

Noch sind die Kinder bisweilen dabei etwas unsicher im Umgang mit Baby und Tuch. Sie kontrollieren immer wieder den Sitz des Tuchs und binden oft neu. Obwohl sie das Tragen sehr positiv schildern und darum konkurrieren, sind die Kinder nach einiger Zeit oft angestrengt und überfordert von den Einschränkungen durch das Baby und das Tuch.

»Ruth hat nur sehr wenige Punkte im Dodge-Ball. Sie erklärt den anderen laut, sie würden nur gewinnen, weil sie das Baby halte, sonst würden sie nicht gegen sie ankommen. Sie wickelt das Tuch wieder fester. Eine Weile später wird Josua immer unruhiger auf ihrem Rücken. Sie korrigiert seinen Sitz immer wieder und bindet das Tuch neu. Er vokalisiert jetzt viel und kneift die Augen zusammen, auch wenn Ruth ganz ruhig steht. Sie zieht ihn hoch, er vokalisiert dabei. Ruth verzieht das Gesicht und sagt genervt, er solle nicht stören. Es dauert nicht mehr lange, bis alle Kinder in die Küche gehen. Ruth bindet ihn ab und setzt ihn auf den Schoß. Die Mutter übernimmt ihn wieder.« (31.10.15, Fortsetzung der teilnehmenden Beobachtung im Compound von Josuas Familie)

Die Adoleszenz als Vorbereitung auf die eigene Mutterrolle

Ab dieser Entwicklungsstufe sind nur noch weibliche Jugendliche in das Aufbinden und die Kinderpflege eingebunden. Die jugendlichen Verwandten unterscheiden sich im Binden und der Interaktion mit dem Säugling im Tuch kaum noch von der Mutter. Sie binden zudem schon parallel zu anderen Aufgaben im Haushalt auf, erhalten nur noch sporadische Anweisungen und Korrekturen und binden zunehmend selbständig auf.

Funktionen der Tuchteilung

Aus den verschiedenen Perspektiven der beteiligten Personen ergeben sich unterschiedliche Funktionen der Tuchteilung.

Für die Mutter: Erleichterung bei gleichbleibender Kontrolle

Für die Mutter stellt die Erweiterung der Tuchbindung um Kinder und Jugendliche der Compoundfamilie zunächst eine deutliche Erleichterung dar. Sie Sie kann das Kind phasenweise in die Obhut anderer Personen geben, erhält aber durch die absichtsvolle und regelgeleitete Auswahl der weiteren aufbindenden Personen ihre Kontrolle und die Position als Hauptbezugsperson des Babys, indem sie weitestgehend nur Personen einschließt, die ihr untergeordnet sind und zu denen sie enge verwandtschaftliche Beziehungen hat. Die Exklusivität des Tuchs und damit der Mutter-Kind-Einheit wird aufgelockert, umfasst aber weiterhin nur einen engen Kreis an Personen.

Für die beteiligten Kinder und Jugendlichen: Vermittlung von Grundkonzepten der Erziehung

Die aufbindenden Kinder und Jugendlichen werden mit der Tuchteilung, die zunächst nur unter Aufsicht stattfindet, an die Verantwortung und die Tuchverwendung sowie die damit verbundenen impliziten Grundideen des Clans zu Erziehung und Kindheit herangeführt, z.B. die Dominanz der Care-Person gegenüber dem Kind. Diese schrittweise Einbindung lässt vermuten, dass hier absichtsvoll und strukturiert ein Lernprozess angestoßen werden soll, da die komplexer werdende Lernumgebung große Ähnlichkeiten mit den klassischerweise im beruflichen Training eingesetzten Lehrmethoden zum Aufbau eigener Handlungskompetenz und zur Einbindung in eine Expertenkultur aufweist (vgl. Billet 1994; Duncan 1996).

Für das Kind I: Aufbau weiterer exklusiver Beziehungen

Für den Säugling ergeben sich aus der Teilung des Tuchs weitere symbiotische Einheiten neben der mit der Mutter, die es mit den aufbindenden Kindern und Jugendlichen eingeht. Diese haben zwar eine geringere Dauer, dafür aber einen eigenständigen Charakter. In der Tuchbindung an Kinder der mittleren Kindheit erlebt das Baby den Gegenpol zur ruhigen Mutter, oft ist es mitten im lauten und wilden Spielgeschehen und wird aktiviert. Die eigenen Tücher der aufbindenden Kinder sorgen zusätzlich dafür, dass sich eine eigene sensorische Kontinuität unabhängig von der Beziehung zur Mutter und deren Tuch ergibt, so dass von einer eigenständigen symbiotischen Identifikation mit den bindenden Kindern und Jugendlichen ausgegangen werden sollte.

Für das Kind II: Vorbereitung des Abbindens und Integration in die Peergruppe

Die wichtigste Funktion der Tuchteilung aus der Perspektive des Säuglings ist jedoch die Vorbereitung und Anbahnung der nächsten Entwicklungsstufe. Unter der Aufsicht und der Kontrolle der Mutter entstehen enge Beziehungen zu den Personen, die die Peergruppe des Babys bilden werden, in die es nach der Zeit der Tuchbindung übergeht. Das Kind wird so in der Tuchbindung schrittweise in die Peergruppe integriert, zunächst noch als Teil einer Einheit mit einem größeren Kind. Diese Peergruppe bildet innerhalb des Clans die Interaktionsumwelt der gesamten weiteren Entwicklung, so dass eine frühe Einbindung gefördert wird. Die Beziehungsanbahnung und die Integration in die Peergruppe finden also in einem festen Rahmen und nach relativ genauen Vorgaben durch Erwachsene statt.

DAS TUCH ALS GRENZE

Ebenso wie das Tuch im Care-Zirkel Einheiten schafft, bildet es in seiner Verwendung auch Grenzen, die vor allem die Väter und alle anderen männlichen Verwandten betreffen.

Die Rolle von Männern in der Kindererziehung und Tuchverwendung

Väter und andere männliche Verwandte binden das Kind nie auf. In der allgemeinen Kinderpflege beschränkt sich ihre Mitarbeit anfänglich darauf, den Säugling gelegentlich tuchlos auf dem Arm zu halten. Nach den ersten Monaten beaufsichtigen sie die Kleinkinder bisweilen, wenn diese frei im Compound spielen. Die

Frage, warum Männer Kinder nicht aufbinden, scheint absurd und löst meist Lachen aus. Es wird allein damit begründet, dass sie eben *Männer* seien. An dieser Stelle wird die Abgrenzung zwischen weiblichen und männlichen Lebensbereichen im Clan deutlich. Haushalt, Kinderpflege und Tuchverwendung sind den Frauen zugeordnet, während Männer die finanzielle Versorgung und die Verantwortung in traditionellen Strukturen übernehmen. Es findet dabei ein wechselseitiger Ausschluss aus diesen geschlechtsbasierten Lebenswelten statt. Frauen wird der Zugang zu männlichen rituell-zeremoniellen Bereichen durch explizite Tabus verwehrt, bei denen Grenzüberschreitungen mit drastischen Strafen geahndet werden.

Der Ausschluss der Männer von weiblichen Wirkungsbereichen findet unter anderem über die weibliche Exklusivität des Tuchs statt. Diese Abgrenzung geschieht zugegebenermaßen weniger explizit und ohne Androhung von Strafen, jedoch gleichermaßen vehement. Nach den Vorstellungen zu Beziehungen zwischen Vätern und Kindern gefragt, werden oft Begriffe wie *Respekt* und *Angst* benannt, die ein anderes Beziehungsmuster verdeutlichen als das enge symbiotische Tragen. Das Bild von Männlichkeit schließt das Aufbinden gänzlich aus. Das Tuch bildet demnach in der Verwendung des Tragens eine Grenze zwischen Männern und Frauen.

Das Tuch als Objekt von mütterlicher Macht und Beziehungsexklusivität

Da die Tuchverwendung des Bindens wie oben dargestellt von den Müttern des Clans als zentrales Moment zum Beziehungsaufbau und -erhalt wahrgenommen wird, kann der Ausschluss der Männer von der Tuchverwendung als Ausschluss von weiten Teilen der Kinderpflege und damit von engen Beziehungen zu ihren Kindern verstanden werden. Zudem werden durch diese Verhaltenspraktiken Realitäten geschaffen, die die patrilineare Macht unterlaufen. Dieser Struktur zufolge werden Kinder eigentlich der väterlichen Familie zugeordnet. In tatsächlichen Konfliktfällen jedoch folgen die Kinder oft eher der Mutter, wenn sich Familien trennen, mutmaßlich aufgrund der engeren Beziehung.

Als Objekt ist das Tuch demnach fest mit Mütterlichkeit und deren Exklusivität verbunden. Dabei versteht sich die Mutter nicht nur als zentrale tragende Person, sondern schließt auch andere von der Tuchverwendung aus, um diese Exklusivität der Beziehung und der Mütterlichkeit zu erhalten. Da die Mutter das Tuch vor allem mit Personen teilt, die ihr untergeordnet sind und die ihren Anweisungen folgen, erarbeitet sie in der Exklusivität des Tuchs Macht über die emotionalen

Beziehungen und die soziale Zugehörigkeit des Kindes. Auch wenn Mütter angeben, dass diese Spezifität eine Belastung darstellt, weil eben kaum jemand der Mutter beim Tragen helfen kann, so richten sie ihr Verhalten doch danach aus, dass eben dies erreicht wird. Das Tuch wirkt damit gleichzeitig als vereinendes und trennendes Objekt.

EIN KIND WIRD ABGEBUNDEN

Wenn nun das Tuch durch die Bildung einer Einheit zwischen aufbindender Person und Kind die Interaktionsstrukturen und damit die Entwicklungsbedingungen maßgeblich formt und dabei eine emotionsregulierende Funktion übernimmt, so bilden sich im Prozess des Abbindens Veränderungen dieser Interaktionsstrukturen und damit der Entwicklungsbedingungen der Kinder ab. Die Verwendung des Tuchs unterliegt hier einem Umbruchsprozess, der neben der Begrenzung auf einen exklusiven Care-Zirkel zu weiteren Ambivalenzen in der Bedeutung des Tuchs führt.

Ablauf des Abbindens

Es gibt dabei keinen festgelegten, endgültigen Zeitpunkt des Abbindens, der rituell verarbeitet würde. Vielmehr verläuft der Prozess schrittweise. Wie oben dargestellt, stellt schon die Veränderung von der Embryonalhaltung in den ersten Monaten zur darauf folgenden lockeren Bindung eine Reduktion des Tuchs und der engen Bindung und damit der symbiotischen Identifikation zwischen Mutter und Kind dar. Während anfangs das dauerhafte Tragen im Vordergrund steht, so werden Kinder später nur noch aufgebunden, um sie gezielt zu beruhigen und zu trösten, besonders ab dem Zeitpunkt, ab dem sie lernen, selbständig zu laufen. Das Aufbinden endet ungefähr mit dem Abstillen, welches in der psychosozialen Entwicklung des Kindes und seiner Position in der Familie einen wichtigen Meilenstein darstellt und mit eineinhalb bis zwei Jahren relativ abrupt stattfindet. Während des Abstillens bildet das Aufbinden ein letztes Mal die primäre Beruhigungsstrategie. Dabei wird es oft mit einer weiteren Beruhigungsstrategie für etwas ältere Kinder, dem Essen verbunden.

»Wenn das Kind nachts weint, wenn man abstillt, dann versucht man es zu trösten. […], Du trägst das Kind auf deinem Rücken und du gibst ihm Essen, [um zu schauen] ob das Kind aufhört zu weinen.« (Mutter über das Abstillen, 6.12.15, Gruppeninterview)

Das danach folgende mehr oder weniger endgültige Abbinden des Kindes wird von vielen Müttern als große Erleichterung beschrieben.

»Wenn die Frau das Kind [dann noch] trägt, ist es für sie und das Kind anstrengend. Die Mutter wartet ungeduldig darauf, dass [das Kind] das Alter erreicht, dass sie es in den Kindergarten schicken kann.« (Krankenschwester über den Übergang vom Tragen zum Kindergarten, 20.11.14, Experteninterview)

Ab diesem Zeitpunkt überlassen Mütter ihre Kinder nun deutlich längere Zeiträume der Aufsicht anderen Carepersonen oder Peergruppen. Auch über das Abbinden hinaus verändert sich das Verhalten der Mutter. Sie ist nun deutlich weniger reagibel und zeigt fast kein tröstendes oder präventiv beruhigendes Verhalten mehr. Kinder werden ohne äußeren Zwang absichtsvoll warten gelassen, Distressäußerungen werden lange ignoriert. Dies wird von den Müttern relativ konsequent durchgesetzt. Tuch und Mutter stehen für die Regulation der Emotionen nicht mehr oder nur reduziert zur Verfügung. Das Abbinden geht demnach mit einem allgemeinen Rückzug der Mutter und damit deren Verlust in ihrer ständigen Verfügbarkeit und der engen Mutter-Kind-Beziehung einher.

Reaktionen der Kinder auf das Abbinden

Die Kinder der Nseh akzeptieren die neue tuchlose Situation lange nicht. Auch einige Zeit nach dem letzten Aufbinden löst der Verlust und das veränderte Verhalten der Mutter sichtbar Stress aus. Die Kinder im Übergang suchen weiterhin engen Kontakt zur Mutter, wobei sie immer wieder Körperkontakt zum Rücken der Mutter aufnehmen, sich dort anlehnen oder ihre Hand an den Rücken der Mutter halten.

Viele Interaktionen zwischen Mutter und Kind haben damit von vornherein einen stressvollen Charakter, da die Kinder Körperkontakt suchen, die Mütter darauf nur passiv reagieren oder den Körperkontakt nicht zulassen. Das Tuch provoziert in der Nichtverwendung somit Konflikte zwischen Mutter und Kind, die durch das Verhalten der Mutter zusätzlich verstärkt werden.

»Saida (knapp 2 Jahre) sitzt mit ihrer Mutter und dem Bruder Khalid (8 Jahre) in der Küche. Sie jammert schon eine Weile, versucht immer wieder, der Mutter möglichst nahe zu kommen, legt die Hand auf deren Rücken und Nacken. Diese kocht aber, räumt jetzt stehend Geschirr in ein Regal und beachtet sie kaum. Auch eine Banane kann Saida nicht beruhigen. Wieder jammert sie leise. Ihr Bruder setzt sich neben die Tür auf einen Stuhl. Saida krümmt sich nach vorn und verzieht das Gesicht. Sie fasst der Mutter kurz ans Bein. Die Mutter setzt

Abbildung 5: Ein Mädchen (2 Jahre) mit der Mutter in der Küche

Quelle: Sophia Becke

sich hin, Saida jammert und versteift sich, verdreht dabei ihren Oberkörper immer wieder. Die Mutter ruft sie »Saida-Ya«. Dann sagt sie Khalid, er solle das Baby auf den Schoß nehmen und dann zum Schlafen bringen. Saida fasst an der Mutter herum, hat ihre Hand auf dem Rücken der Mutter liegen und presst Jammertöne hervor. Die Mutter schickt den Bruder seine Beine waschen, dann fragt sie Saida »Du willst wohl nicht, dass Khalid dich trägt? Du willst, dass ich dich trage? Mh?«. Sie steht auf und verlässt die Küche für eine Weile.« (08.12.15, teilnehmende Beobachtung im Compound von Saidas Familie)

Für andere Kulturen beschreiben Ethnologen die Reaktion der Kinder auf die Entwöhnung vom Rücken als voller Wut und Aggression (Whiting, 1981). Der Annahme der symbiotischen Identifikation folgend, werden Kinder – im Gegensatz zu Kulturen, in denen Kinder keinen dauerhaften Körperkontakt zu einer Pflegeperson haben – erst dann ent*bunden (detached)*, wenn sie vom Rücken entwöhnt werden und nicht nach der Geburt (Whiting, 1981). Whiting beschreibt, dass diese wütende Reaktion dadurch entsteht, dass das Kind die ersten Jahre eine kinästhetische Kommunikation zur Mutter hatte, die durch das Abbinden nun wirkungslos wird und die Mutter zum ersten Mal nicht mehr ununterbrochen verfügbar ist (Whiting, 1981).

Das Abbinden und der Verlust des Tuchs scheint bei den Kindern der Nseh weniger die für andere Entwicklungskontexte beschriebene Wut und Aggression auszulösen, sondern stärker Unsicherheit, Unverständnis und Trauer.

Bedeutung der Peergruppe im Prozess des Abbindens

Die Reduktion der Tuchverwendung und deren Verarbeitung verlaufen dabei komplementär zur Aufnahme in Peergruppen. Während die Kinder auch schon früher von einzelnen älteren Geschwistern aufgebunden werden, so verbringen sie ab dem Zeitpunkt, an dem sie laufen, vermehrt selbständig und aktiv Zeit in Kindergruppen. Spätestens ab dem Abstillen sind sie feste Mitglieder der Gruppen, die nun den wichtigsten Interaktionsraum darstellen.

Die Peergruppe erhält damit schrittweise fürsorgliche Aufgaben und Verantwortlichkeiten. Im Gegensatz zur Mutter ist sie zudem weiterhin dauerhaft verfügbar. Oft wird der Prozess des Abbindens zusätzlich auch durch die Großmütter ausgeglichen, die den Kindern unbegrenzt und wohlwollend zur Verfügung stehen. Der Übergang in die Peergruppe gelingt dabei nach dem Abbinden nicht unmittelbar. Vielmehr halten die Aushandlungsversuche mit der Mutter bis in die mittlere Kindheit an, bevor neue Regulationsstrategien mit den Peers entwickelt werden und diese die Aufgabe des Tröstens und der Emotionsregulation erfolgreich erfüllen.

DISKUSSION

Entlang des Tuchs sollten Kindheitsstrukturen und Erziehungspraktiken der Nseh betrachtet werden, wobei es auch zu berücksichtigen galt, wie das Tuch selbst Interaktionen formt und die Wahl und die Verwendung des Care-Objekts zugrundeliegende Normvorstellungen wiederspiegelt. Dabei wird in der Betrachtung der Kindheit mit und im Tuch deutlich, dass sich das Tuch in seiner Verwendung eindeutigen Interpretationen oder Wertzuschreibungen entzieht, vielmehr einen ambivalenten Charakter aufweist und deutlichen Veränderungen unterliegt. Diese Ambivalenzen und Uneindeutigkeiten sollen im Folgenden gegenübergestellt werden.

Zunächst vermittelt das Tuch eine spezifische Interaktionsform. Es stellt einerseits große Nähe und einen permanenten körperlichen Informationsaustausch her. Andererseits liegen die visuelle und meist auch die kognitive Aufmerksamkeit der Mutter oft über lange Phasen nicht beim Kind. Der Beziehungsaufbau und -erhalt lassen sich demnach bei einer ausschließlichen Fokussierung auf beobachtbare Interaktionsprozesse wie dem in westlichen Kulturen als relevant eingeschätzten Blickkontakt (vgl. Keller 2016; Keller/Völker/Yovsi 2005) ohne Berücksichtigung körperlicher Austauschprozesse nicht erschließen.

Die beschriebene Aufmerksamkeitsbeschränkung dient ebenso wie die Parallelität von Arbeit und Kinderpflege der hierarchischen Unterordnung des Kindes. Trotzdem ist die Tuchbindung gleichzeitig auch Ausdruck der übergeordneten Relevanz und wahrgenommenen Kostbarkeit des Kindes, wegen denen alle Einschränkungen und Anstrengungen in Kauf genommen werden, um das Kind in exponierter ruhiger Position zu halten.

Der Zugang zum Tuch unterliegt dabei Beschränkungen und formt so sehr unterschiedliche Interaktionsstrukturen und Beziehungsformen. Nur zur Mutter und anderen aufbindenden Personen vermittelt es tatsächlich die beschriebene Nähe, vereint so Mutter und den gesamten aufbindenden Care-Zirkel mit dem Kind. Gleichzeitig jedoch schafft die Tuchverwendung Distanz, indem es als weibliches Machtobjekt den Zugang zum Kind reguliert und das Kind von anderen Clanmitgliedern, vor allem Männern, abgrenzt und sie von allzu großer Nähe zum Kind ausschließt.

Zudem vermittelt das Tuch in seinen Anwendungsveränderungen über die Kindheit hinweg auch Veränderungen in den Idealen in Hinblick auf die Nähe in der Beziehung zum Kind. Anfänglich schafft es die beschriebene Nähe, die von anderen Autoren als symbiotische Beziehung beschrieben wird. Mutter und Kind werden zu einer Einheit, die von außen durch das Tuch abgegrenzt wird. Im Abbinden vermittelt das Tuch dann eine radikale und abrupte Beziehungs- und Verhaltensänderung, welche für die Zeit nach dem Abstillen für andere subsaharische Entwicklungskontexte als toddlers' rejection beschrieben wurde (Gottlieb 2004; Lancy 2014; Weisner/Gallimore 1977). Diese wird zwar durch Beziehungsanbahnungen zu Peers im Ansatz vorbereitet, stellt trotzdem einen deutlich sichtbaren Stressfaktor für die Kinder dar. Zumindest das mütterliche Beziehungsideal scheint hier in der Veränderung der Tuchverwendung von einem zum anderen Extrem an Nähe zu wechseln.

Nun stellt die Tuchverwendung in ihrer Komplexität nicht nur eine Herausforderung für mögliche Wertzuschreibungen und Interpretationsversuche der Bedeutung dar, sondern auch für bisherige psychologische Forschungsansätze zu kindlichen Interaktions- und vor allem Bindungsstrukturen. Das Tuch zeigt in seiner Verwendung und den damit geschaffenen Interaktionsstrukturen Grenzen der bisherigen Konzeptionalisierung und Forschung zu Bindung auf und problematisiert so die Normativität der bisherigen Bindungstheorie, die kindliche Realitäten jenseits westlicher Entwicklungskontexte nicht abbilden kann (vgl. Keller 2014). So entwickeln sich von Anfang der kindlichen Entwicklung an mehrere parallele Bindungsbeziehungen mit einem jeweils eigenen Charakter. Dies widerspricht ebenso der Annahme der Monotropie wie die normative abrupte Reduktion der Bindungsbeziehung zur Mutter im Abbinden. Zudem sind von Anfang an auch Kinder als

Bindungspersonen eingebunden. Ab dem Abbinden nimmt ihre Verantwortung für die emotionale Regulation sogar noch zu. Auch dies widerspricht der bisherigen Konzeptionalisierung von Bindung, die davon ausgeht, dass während der Kindheit nur Erwachsene als Bindungspersonen auftreten können. Die mit und im Tuch geformten Bindungsstrukturen können von der bisherigen eurozentrisch-normativen Bindungsforschung damit nicht abgebildet werden. Die Erforschung des Tuchs bestätigt damit, dass statt der Annahme von Normativität über alle Entwicklungskontexte hinweg vielmehr ein individuelles Vorgehen angezeigt ist, indem kontextbedingte adaptive Muster betrachtet werden.

Was kann nun ein objektorientierter Zugang in diesem Zusammenhang leisten, um die Bindungsforschung auch jenseits ihrer eurozentrischen Grenzen für die Erforschung von Kindheit über Kulturen hinweg anschlussfähig zu machen? Es wird deutlich, dass die Wahl und Verwendung des Care-Objekts Interaktionsstrukturen stark formt; bestimmte Interaktionsmöglichkeiten werden intensiviert, während andere unterbunden werden. In einem objektorientierten Zugang zu Kindheit können soziale Strukturen entlang eines externen, *objektiven* Fokuspunkts, in diesem Fall des Tragetuchs, untersucht werden. Im Tuch werden Bindungsstrukturen und Erziehungsideale greifbar. Durch die Orientierung an einem realen Objekt muss man den tatsächlichen Verhaltenspraktiken im jeweiligen Entwicklungskontext folgen, so dass sich Einflüsse möglicher Vorannahmen reduzieren, die eine explorative Erforschung von kulturspezifischen Verhaltensmustern sonst verzerren können. Dem individuellen Charakter kann damit Rechnung getragen werden, so dass die jeweils adaptive Lösung einer Entwicklungsaufgabe wie Bindung erfasst werden kann. Entlang des Objekts kann nachvollzogen werden, welche Erziehungskonzepte der kulturellen Wahl und Anwendung zugrunde liegen. Mit Hilfe des Objekts können diese zudem auch dann rekonstruiert werden, wenn sie Verbalisierungen nicht zugänglich sind. Der objektorientierte Zugang bietet demnach eine Möglichkeit für erste explorative Untersuchungen einer individuellen Verhaltenspraxis in einem spezifischen Entwicklungskontext, deren Ergebnisse anschließend durch systematische psychologische Untersuchungsstrategien geprüft werden müssen. Nur so kann man sich Interaktionskonzepten wie Bindung kultursensitiv nähern, wenn man individuelle Verhaltensmuster und kontextspezifische Normen erfassen möchte.

LITERATUR

Ainsworth, Mary D. (1964): »Patterns of attachment behavior shown by the infant in interaction with his mother«, in: Merrill-Palmer Quarterly of Behavior and Development 10 (1), S. 51-58.

Ainsworth, Mary D. (1989): »Attachments beyond infancy«, in: American Psychologist 44 (4), S. 709-716.

Ainsworth, Mary. D. et al. (1978): Patterns of attachment: A psychological study of the strange situation, Hillsdale: Erlbaum.

Allen, Joseph P. (2008): »The attachment system in adolescence«, in: Judy Cassidy/Phillip R. Shaver (Hg.), Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications, New York: Guilford Press, S. 419-435.

Anisfeld, Elizabeth et al. (1990): »Does infant carrying promote attachment? An experimental study of the effects of increased physical contact on the cevelopment of attachment«, in: Child Development 61(5), S. 1617-1627.

Arnett, Jeffrey Jensen (1995): »Broad and narrow socialization: The family in the context of a cultural theory« in: Journal of Marriage and the Family 57 (3), S. 617-628.

Arnett, Jeffrey Jensen (2008): »The neglected 95%: Why American psychology needs to become less American«, in: The American Psychologist 63 (7), S. 602-614.

Barr, Ronald G. (1990): »The early crying paradox: A modest proposal« Human Nature 1 (4), S. 355-389.

Billett, Stephen (1994): »Situated learning: A workplace experience« in: Australian Journal of Adult and Community Education 34 (2), S. 112-130.

Bowlby, John (1969): Attachment and loss: Vol.1. Attachment, New York: Basic Books.

Bowlby, John (1973): Attachment and loss: Vol.2 .Separation, anxiety and anger, New York: Basic Books.

Brackbill, Yvonne (1973): »Continuous stimulation reduces arousal level: Stability of the effect over time«, in: Child Development 44 (1), S. 43-46.

Cassidy, Judy (2008): »The nature of the child's ties«, in: Judy Cassidy/Phillip R. Shaver (Hg.), Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications, New York: Guilford Press, S. 3-22.

Chisholm, James S. (1978): »Swaddling, cradleboards and the development of children«, in: Early Human Development 2 (3), S. 255-275.

Duncan, Sarah L. S. (1996): »Cognitive apprenticeship in classroom instruction: Implications for industrial and technical teacher education«, in: Journal of Industrial Teacher Education 33 (3), S. 66-86.

Fortes, Meyer (1953): »The structure of unilineal descent groups«, in: American Anthropologist 55 (1), S. 17-41.

Gottlieb, Alma (2004): The afterlife is where we come from: The culture of infancy in West Africa, Chicago: University of Chicago Press.

Greenfield, Patricia M. (1997): »You can't take it with you: Why ability assessments don't cross cultures«, in: American Psychologist 52 (10), S. 1115-1124.

Greenfield, Patricia M. et al. (2003): »Cultural pathways through universal development«, in: Annual Review of Psychology 54, S. 461-490.

Hahn, Hans Peter (2014): Materielle Kultur: Eine Einführung, Berlin: Reimer.

Hahn, Hans Peter/Eggert, Manfred K.H./Samida, Stefanie (2014): »Einführung: Materielle Kultur in den Kultur- und Sozialwissenschaften«, in: Stefanie Samida/Manfred K.H. Eggert/Hans Peter Hahn (Hg.), Handbuch materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen, Stuttgart: Metzler, S. 1-12.

Haubl, Rolf (2014): »Psychologie«, in: Stefanie Samida/Manfred K.H. Eggert/Hans Peter Hahn (Hg.), Handbuch materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen, Stuttgart: Metzler, S. 328-332.

Hellmann, Kai-Uwe (2014): »Sozialstruktur und Dinge«, in: Stefanie Samida/Manfred K.H. Eggert/ Hans Peter Hahn (Hg.), Handbuch materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen, Stuttgart: Metzler, S. 77-84.

Henrich, Joseph/Heine, Steven J./Norenzayan, Ara (2010): »Most people are not WEIRD«, in: Nature 466 (7302), S. 29.

Hunziker, Urs A/Barr, Ronald G. (1986): »Increased carrying reduces infant crying: a randomized controlled trial«, in: Pediatrics 77 (5), S. 641-648.

Keller, Heidi (2014): »Introduction: Understanding relationships – What we would need to know to conceptualize attachment as the cultural solution of a universal developmental task«, in: Hiltrud Otto/Heidi Keller (Hg.), Different faces of attachment. Cultural variations on a universal human need, Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-24.

Keller, Heidi (2016): »Attachment. A pancultural need but a cultural construct«, in: Current Opinion in Psychology 8, S. 59-63.

Keller, Heidi/Kärtner, Joscha (2013): »Development – The culture-specific solution of universal developmental tasks«, in: Michele J. Gelfand/Chiu Chi-Yue/Ying-Yi Hong (Hg.), Advances in culture and psychology, Oxford: Oxford University Press, S. 63-116.

Keller, Heidi/Voelker, Susanne/Yovsi, Relindis Dzeye (2005): »Conceptions of parenting in different cultural communities: The case of West African Nso and Northern German women«, in: Social Development 14 (1), S. 158-180.

Kerns, Kathryn A. (2008): »Attachment in middle childhood«, in: Judy Cassidy/Phillip. R. Shaver (Hg.), Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications, New York: Guilford Press, S. 365-382.

Lamb, Michael E./Sternberg, Kathleen J. (1992): »Sociocultural perspectives on nonpaternal child care«, in: Michael E. Lamb et al. (Hg.), Child care in context: Cross-cultural perspectives, Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, S. 1-23.

Lancy, David F. (2014): The anthropology of childhood: Cherubs, chattel, changelings, Cambridge: Cambridge University Press.

LeVine, Robert A. (2014): »Attachment theory as cultural ideology«, in: Hiltrud Otto/Heidi Keller (Hg.), Different faces of attachment. Cultural variations on a universal human need, Cambridge: Cambridge University Press, S. 50-65.

LeVine, Robert A./Norman, Karin (2001): »The infant's acquisition of culture: Early attachment reexamined in anthropological perspective«, in: Carmella C. Moore/Holly F. Mathews (Hg.), Psychology of cultural experience, Cambridge: Cambridge University Press, S. 83-104.

Lipton, Earlie L./Steinschneider, Alfred/Richmond, Julius B. (1965): »Swaddling, a child care practice: Historical, cultural, and experimental observations«, in: Pediatrics 35 (3), S. 521-567.

Mbarga, Prince Nico (1976): Sweet Mother. On Sweet Mother [CD], Onitsha: Rogers All Stars.

Montgomery, Heather Kate (2009): An introduction to childhood: Anthropological perspectives on children's lives, Malden: Wiley-Blackwell.

Nielsen, Ruth T. (1979): »The history and development of wax-printed textiles intended for West Africa and Zaire«, in: Justin M. Cordwell/Ronald A. Schwarz (Hg.), World anthropology. The Fabrics of culture. The anthropology of clothing and adornment, The Hague: Mouton, S. 467-498.

Papoušek, Hanus/Papoušek, Mechthild (2002): »Intuitive parenting«, in: Marc Harvey Bornstein (Hg.), Handbook of parenting: Biology and ecology of parenting, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, S. 183-203.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1960): »Introduction«, in: Alfred Reginald Radcliffe-Brown/Cyril Daryll Forde (Hg.), African systems of kinship and marriage. Oxford: Oxford University Press, S. 1-85.

Russell, Nancy Ukai (2014): »Aspects of baby wrapping: Swaddling, carrying, and wearing«, in: Susanna Harris/Laurence Douny (Hg.), Wrapping and unwrapping material culture. Archaeological and anthropological Perspectives, Walnut Creek: Left Coast Press, S. 43-58.

Schachtner, Christina (2014): »Kinder, Dinge und Kultur«, in: Christina Schachtner (Hg.), Kultur- und Medientheorie. Kinder und Dinge. Dingwelten zwischen Kinderzimmer und FabLabs, Bielefeld: transcript, S. 25-62.

Steiner, Christopher B. (1985): »Another image of Africa: Toward an ethnohistory of European cloth marketed in West Africa, 1873-1960«, in: Ethnohistory, 32 (2), S. 91-110.

Stollberg-Rilinger, Barbara (2014): »Macht und Dinge«, in: Stefanie Samida/Manfred K.H. Eggert/ Hans Peter Hahn (Hg.), Handbuch materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen, Stuttgart: Metzler, S. 85-88.

Super, Charles. M./Harkness, Sara (1986): »The developmental niche: A conceptualization at the interface of child and culture«, in: International Journal of Behavioral Development 9 (4), S. 545-569.

Weisner, Thomas S. (2002): »Ecocultural understanding of children's developmental pathways«, in: Human Development 45 (4), S. 275-281.

Weisner, Thomas S. (2005): »Attachment as a cultural and ecological problem with pluralistic solutions«, in: Human Development 48 (1-2), S. 89-94.

Weisner, Thomas. S./Gallimore, Ronald (1977): »My brother's keeper: Child and sibling caretaking«, in: Current Anthropology 18 (2), S. 169-190.

Whiting, John W. (1981): »Environmental constraints on infant care practices«, in Ruth H. Munroe/Robert L. Munroe/Beatrice B. Whiting (Hg.), Handbook of cross-cultural human development, New York: Garland STPM Press, S. 155-179.

Die Verteufelung des Handys

Oder wie Liebesbeziehungen in der Region Gilgits, Nordpakistan, neu verhandelt werden

Anna-Maria Walter

EINLEITUNG

»Der kleine Bruder des Teufels, das Handy, ist gekommen«, wie eine Beschwörung liest sich das Gedicht eines Lehrers aus der Region Gilgits (»shertane chuno ṛa mobile alun«, heißt es in Shina)[1]. Eingebettet hat er diesen Satz in eine ganze Litanei von negativen Einflüssen des Mobilfunks auf seine jugendlichen Schüler. So lenke das Handy vom Lernen ab und konfrontiere sie mit neuen Medien. Gleichzeitig feiert die Jugend im entlegenen Hochgebirge im nördlichen Pakistan den lokalen Popsong »morak thay nay, ma sath morak thay«[2]. Darin fleht ein Junge ein Mädchen an: »Sprich mit mir«. Und tatsächlich antwortet das Mädchen. Es ist das erste Mal, dass weiblicher Gesang in der lokalen Sprache Shina kommerziell aufgenommen und vertont wurde. Monatelang kursierte das Lied 2014 und Jugendliche zückten bei jeder passenden Gelegenheit ihre Handys, um zu der eingängigen Melodie zu tanzen. In einer Umgebung, die streng von *parda*[3], Ge-

1 Gedicht von Sher Alam aus dem Bagrot Tal, Mai 2014.

2 Text von Zafar Waqar Taj; gesungen von Salman Paras und einer Frau, die anonym bleibt; veröffentlicht Februar 2014. Vgl. www.youtube.com/watch?v=ggzZTDJcsnA.

3 Das ursprünglich aus dem Persischen stammende Wort پردہ wird oft mit *purdaḥ* transkribiert. Diese informelle Romanisierung entspricht nicht dem ALA-LC Standard, der in diesem Beitrag für die Umschrift aus dem Urdu verwendet wird. Nachdem die

schlechtertrennung und weiblicher Verschleierung, geprägt ist, kann der Text geradezu als revolutionär gelten und spricht offenbar einem Großteil der jungen Bevölkerung aus der Seele. Die beiden Zitate – der Teufel und die gemischtgeschlechtliche Kommunikation – fangen die derzeitige Stimmung in der Region Gilgit-Baltistan treffend ein. Es geschehen Veränderungen im Verhältnis zwischen den Geschlechtern: Während jüngere Generationen Nähe und Distanz zwischen Frau und Mann im öffentlichen und privaten Raum aktiv neu verhandeln, äußern sich viele ältere Menschen besorgt und machen den von ihnen beobachteten moralischen Verfall am Mobilfunk fest. Das Handy steht in meinen Ausführungen also weniger für das greifbare Ding selbst, als vielmehr metaphorisch für die Kommunikation, die es ermöglicht. Der durch den Mobilfunk neu entstandene Kommunikationsraum will gefüllt und angeeignet werden. Die Übernahme der Technologie allein trifft noch keine Aussage darüber, wie sie in das Geflecht bestehender Werte und Normen eingepasst wird, wie sie lokale Akteure tatsächlich verwenden. Im Folgenden sollen konzeptionelle und praktische Veränderungen von Liebe zwischen Ehepartnern im Spannungsfeld tradierter und religiöser Vorstellungen betrachtet werden. Schrittweise wird sich zeigen, welche Rolle im lokalen Kontext dabei dem Handy zukommt.

LEBEN IM HOCHGEBIRGE

Meine Beispiele und Erkenntnisse basieren auf einer 14-monatigen Feldforschung in Pakistans nördlichstem Territorium Gilgit-Baltistan. Als Teil des bis dato nicht beigelegten Kaschmirkonflikts mit Indien verfügt die Region weder über den Status einer vollständigen pakistanischen Provinz noch über Wahlrecht oder eine Vertretung im nationalen Parlament. Sie ist aufgrund ihrer strategischen Lage vielmehr von einem hohen Grad an Militarisierung und Geheimdienstaktivitäten gekennzeichnet (Ali 2013). Weil im schwer zugänglichen Hochgebirge des Karakorum und Himalaya nur wenige Talflächen bewirtschaftet werden können, ist die Bevölkerungszahl mit ca. 1,32 Millionen[4] sehr gering und erfährt aus dem ›richtigen‹ Pakistan wenig politische Beachtung. Erst der Karakorum Highway (KKH),

Lokalsprache Shina nicht standardisiert verschriftlicht ist, halte ich mich bei deren Romanisierung an die von Personen vor Ort angewandten Transkriptionen einzelner Wörter oder Sätze.

4 Meine eigene Schätzung basiert auf dem letzten Zensus von 1998 (884 000 Einwohner) bei gleichbleibender Wachstumsrate von 2,56% (Population Census Organization 2001).

der seit 1982[5] durch Gilgit-Baltistan China an Pakistan anschließt, brachte der Hauptstadt Gilgit zusätzlich zu ihrer politischen Bedeutung als Verwaltungssitz mäßigen ökonomischen Aufschwung. Weil *government jobs* begehrt sind und sich medizinische Versorgung und Bildungseinrichten in der Stadt konzentrieren, wachsen seitdem die Vororte rasch an. Abgesehen von der zweiten größeren Stadt, Skardu in Baltistan, und Hunzas Tourismusgewerbe sind die Täler der Region von landwirtschaftlicher Wirtschafts- und Lebensweise geprägt. Die Arbeit auf Feldern und in Obsthainen ist in einer Höhe von circa 1500 bis 4000 Metern, bei knappen Wasserressourcen aus Gletscherschmelzwasser und wegen Hanglagen nur gering einsetzbarer Maschinen anstrengend und wenig gewinnbringend. Wer über einen Schul-, oder gar Universitätsabschluss verfügt, arbeitet darüber hinaus als Lehrer und zunehmend auch als Lehrerin. Eine starke Orientierung in die Metropolen »downcountry« Pakistans kennzeichnet mittelständische Familien, von denen oft einzelne Mitglieder für Bildung oder Arbeit migrieren.

Sprachlich und religiös ist Gilgit-Baltistan sehr divers. Die wichtigsten Sprachen Shina, Balti, Burushaski, Wakhi und Khowar sind mitunter grundverschieden, so dass die pakistanische Landessprache Urdu als lingua franca fungiert. Auch ich kommunizierte mit den Familien, in denen ich leben durfte, auf Urdu. Nur wenige ältere Frauen beherrschen ausschließlich die Lokalsprache, die Schulbildung findet auf Urdu, in Privatschulen auch auf Englisch statt. Während Mädchen auf dem Dorf durchaus zu schüchtern sind, um ganze Sätze in Urdu zu sprechen, tauschen sich in und um die Stadt Gilgit, wo Menschen aus unterschiedlichen Tälern zusammenkommen, Frauen und Männer problemlos darin aus. Hier leben außerdem Anhänger verschiedener islamischer Denominationen. Zwischen Sunniten und Schiiten kommt es dabei immer wieder zu Spannungen, gar eskalierenden Konflikten, wie zuletzt 2013, die zunehmend auch private Bereiche des Lebens beeinflussen und beispielsweise segregierte Wohnviertel und getrennt organisierte Transportsysteme hervorbrachten (Grieser/Sökefeld 2015). Die Ismailiten, die durch das Aga Khan Development Network (AKDN) wegweisend in Entwicklungsprojekten in der Region involviert sind, halten sich weitgehend aus den emotional aufgeladenen, religiösen Konflikten heraus.

Die grundlegende Ähnlichkeit kultureller und sozialer Aspekte verbindet aber vor allem die Lebenswelt der Frauen; im privaten Leben innerhalb der Familien unterscheiden sich Sunniten, Schiiten und Ismailiten nicht wesentlich. Im Rahmen meiner Forschung habe ich sowohl in der Stadt Gilgit und ihren Vororten, als auch

5 Fertig gestellt wurde das Mamutprojekt 1978, für die Öffentlichkeit ist der KKH seit 1982 geöffnet (Kreutzmann 1991: 725) und erfordert seitdem stetig umfangreiche Instandhaltungsarbeiten.

in einem nahen, aber sehr ländlichen Tal, meist in schiitischen Häusern, gewohnt, verbrachte aber auch einige Wochen bei einer ismailischen Familie und unterhielt gute Verbindungen in sunnitische Nachbarschaften. Ob Frauen nun das Kopftuch eng um das Gesicht gewickelt tragen, es in der Öffentlichkeit bis über die Nase heraufziehen oder den Schleier auf die Schultern herunterfallen lassen, scheint nur auf den ersten Blick einen gravierenden Unterschied zu machen; Einstellungen zu Moral und Familienpolitik ähneln sich sehr.

Die in sozial- und kulturwissenschaftlichen Arbeiten oft angewandte epistemologische Trennung zwischen privatem Frauenraum ›innen‹ und öffentlichem Männerbereich ›außen‹ ist spätestens seit der Einführung des Mobilfunks nicht mehr haltbar. Die Ehefrau kann von zuhause den Mann im Teehaus erreichen und Lebensmittel vom Bazar bestellen oder auch Kontakt mit ihrer Herkunftsfamilie im Dorf pflegen. Die Handyverbindung überbrückt dabei weite Strecken und verbindet punktuell Herdfeuer miteinander. 2006 wurde der erste Sendemast in Gilgit aufgestellt; weil es Festnetzanschlüsse vorher nur in der Stadt gab, fand die neue Technologie schnell Anklang. Allerdings werden bis heute nicht alle Talbiegungen vom Mobilfunk erreicht oder lässt die knappe Stromversorgung nur stundenweisen Netzempfang, der oft nur von einem Anbieter zur Verfügung steht, zu. Begeistert nutzen fast alle Menschen das Mobiltelefon auf die eine oder andere Art. Die Verteilung von Handys in der Region Gilgits spiegelt zunächst einmal Machtverhältnisse wieder: Das männliche Haushaltsoberhaupt verwaltet das Geld und ist dafür zuständig, seine Frau, Kinder und andere abhängige Personen, wie Eltern oder jüngere Geschwister, mit allem zu versorgen, was sie benötigen; dazu gehören heute auch Mobiltelefone. Mittels einer quantitativen Umfrage in 121 städtischen sowie ländlichen Haushalten konnte ich für 2014 ermitteln, dass 54 Prozent aller Frauen und 81 Prozent aller Männer über 16 Jahre ein eigenes Handy besitzen. Ob Smartphone oder einfaches QMobile[6] hängt von den Einkommensverhältnissen der Familie ab. Buben verfügen meist schon im jungen Teenageralter über ihr erstes Handy während sich Mädchen entweder bis zur Hochzeit oder dem Besuch einer höheren Schule gedulden müssen. Selbst keines zu besitzen oder nicht ausreichend Guthaben zu haben, hält sie aber nicht davon ab, SMS vom Gerät einer großen Schwester zu tippen oder auf dem Handy eines Bekannten Videos zu schauen.

6 Pakistanischer Hersteller von Mobiltelefonen.

METHODOLOGISCHER UND THEORETISCHER RAHMEN

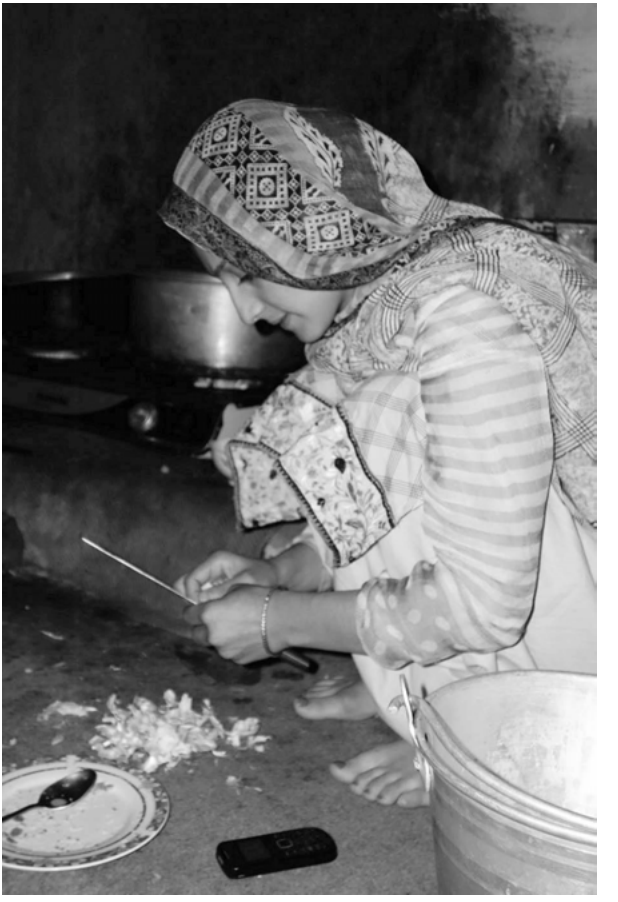
Wie überall orientiert sich die Aneignung der Handykommunikation in Gilgit-Baltistan entlang bestehender Werte und Normen. Dabei bedienen sich die Nutzer einer breiten Palette von Ideen und Verhaltensweisen, die sich auf unterschiedliche Referenzrahmen berufen. Eine wichtige Rolle spielen dabei islamische Lehren, tradierte Vorstellungen von Ehre und unterschiedliche durch Bildungsinstanzen, Regierung, Entwicklungsorganisationen oder Medien propagierte Ideologien. Vielfältige Auslegungen und Deutungen einer Situation ermöglichen den Akteur*innen ein Manövrieren und Neuaushandeln von Regeln. Die dynamischen Verwendungsmöglichkeiten des Handys zwingen die Bevölkerung sich differenziert mit dem Mobilfunk auseinanderzusetzen; das spiegelt sich sowohl in der öffentlichen Debatte über dessen Gefahren wieder, als auch im privaten Gebrauch der Technologie wieder.

Dabei greifen Menschen auf ihren bereits existierenden Erfahrungsschatz zurück. Theoretische Überlegungen zur Phänomenologie spielen daher in meiner Analyse eine wichtige Rolle. Ich begreife Denken, Fühlen und Handeln von Menschen als eine Art dreifaches, sehr stark ineinander verzahntes *embodiment*. Es geht dabei nicht nur um eine leibliche Verinnerlichung von Normen, sondern auch deren Ausdruck, der wiederum die bereits bestehenden Beweggründe für eine Handlung bestärkt. So kann *embodiment* als Teil unbewusst inkorporierter Habitūs (vgl. Bourdieu 1985) gesehen werden, auf den gleichzeitig gezielt eingewirkt werden kann. Basierend auf Pierre Bourdieu's Ausführungen zur Handlungstheorie und Merleau-Ponty's Konzept des *preobjective* erörtert Thomas Csordas (1990) *embodiment* als unvermittelten, intuitiv wirkenden Ausdruck der eigenen Habitūs bevor er noch vom Akteur selbst registriert und objektiviert wird. In der Sozialisation lernen wir bestimmten Handlungsmustern zu folgen; ohne jede mögliche Situation schon einmal durchlebt zu haben, wissen wir, oder gar unser Körper, scheinbar instinktiv was zu tun ist. So muss keiner einem Mädchen in Gilgit erklären, dass es keine unbekannten Nummern annehmen soll: Es fühlt sich automatisch falsch an, mit einem Fremden zu kommunizieren, der unerlaubt in die eigene Privatsphäre eindringt. Dabei gilt es als Forscherin besonders auf die *somatic modes of attention* (Csordas 1993) zu achten. Spontane, körperliche Reaktionen, die Rückschlüsse auf kulturelle Werte und Zusammenhänge zulassen, beispielsweise, ob eine junge Frau, die wiederholt von einer unbekannten Nummer belästigt wird, ängstlich, genervt oder gar amüsiert wirkt. So habe ich mich selbst in meiner Rolle im Feld stark an verbreitete Verhaltensweisen angepasst und räumliche, soziale und emotionale Einschränkungen oder Vorzüge von Frauen in Gilgit sinnlich (mit)erlebt und intersubjektiv erfahren (cf. Jackson 1989).

Eigene Aktionen, aber auch Handlungen Anderer, die mit uns in Bezug stehen, erfahren wir immer auch körperlich. Sie sprechen sensorisches Empfinden an, das wiederum auf den Geist zurückwirkt. Tim Ingold (2008, 2011) betont bei diesem Aspekt des *embodiments,* des *being-in-the-world* (ursprünglich Csordas 1994: 10), besonders das Prozesshafte von organischem Leben, dass wir unsere (soziale) Umwelt spüren und der uns im Raum bewegen: »Life itself, far from being an interior property of animate objects, is an unfolding of the entire meshwork of paths in which beings are entangled« (Ingold 2008: 1808). Diese Pfade möchte ich metaphorisch auch als historisch gewachsene gesellschaftliche Diskurse begreifen, in die Personen eingebunden sind und die auf Werte und Vorstellungen zurückwirken (vgl. Foucault 1980). Judith Butler führt mit dem Performativitätskonzept diese Erkenntnis weiter: Sprechakte und Handlungen kommunizieren Werte und Bedeutungen und sind wirkmächtig (Butler 1990). Alles Geschehene wirkt auf die Akteure zurück; Diskurse festigen sich also selbst. Je öfter wir von einer Sache hören oder sie sehen, desto mehr Raum nimmt sie in unserer Wahrnehmung ein. Je mehr Mädchen in Gilgit beispielsweise über Liebesehen sprechen, gar Schritte in diese Richtung unternehmen, desto größer wird durch eine erzwungene Auseinandersetzung mit der Thematik und der Einfluss dieser Idee auf die Gesellschaft. Saba Mahmood (2012) beschreibt einen ähnlichen, performativen *embodiment*-Ansatz: »[...] one's practices and actions determine one's desires and emotions. In other words, action does not issue forth from natural feelings but creates them. Furthermore, it is through repeated bodily acts that one trains one's memory, desire, and intellect« (Mahmood 2012: 383f.). Obwohl sehr treffend formuliert, kommt hierbei das Kontinuum von leiblicher Verinnerlichung und Ausdruck zu kurz. Habitūs sind nicht statisch zu sehen, sondern verändern sich durch performative Sprechakte und Handlungen, wirkt so aber auch auf die Wahrnehmung dieser ein und beeinflusst eigene Verhaltensweisen, die wir wiederum sensorisch erleben; so nimmt alles Tun Eingang in Denken und Fühlen. Mit der Verschränkung des Innen und Außen möchte ich für die Aufweichung dieser fehlleitenden Dichotomie plädieren. Performative, emotionale und räumlich oder taktil erfahrbare Dimensionen von kulturellen Charakteristika verdichten und verstärken sich wechselseitig (cf. Barad 2007).

Wie viele ethnologische Forschungsarbeiten zeigen, fiel auch Hans Peter Hahn und Ludovic Kibora für die Aneignung des Handys in Burkina Faso auf,

Abbildung 1: Das Handy als ständiger Begleiter im Alltag, wie hier neben der Küchenarbeit



Quelle: Anna-Maria Walter

dass der Mobilfunk in verbreitete Solidaritätsstrukturen und Elternbeziehungen eingepasst wird anstatt sie zu zerstören (Hahn/Kibora 2008: 90). Wie anhand des *embodiment*-Modells erörtert, orientieren sich Motivationen, Interessen und Handlungen von Nutzern neuer Technologien entlang etablierter Werte und verinnerlichter Normen. Auch für Gilgit fällt bei genauerem Hinsehen auf, dass weniger drastische Veränderungen durch die Einführung des Mobilfunks geschehen als allgegenwärtige Gerüchte über heimliche sexuelle Liebschaften vermuten ließen. Die ›unsichtbaren‹ Verbindungen folgen größtenteils etablierten Beziehun-

gen; es kommt nicht zu einer erwähnenswerten Erweiterung des Bekanntenkreises, eher einer Intensivierung von – meist bereits formell erlaubten – Beziehungen: zukünftige Ehepartner lernen sich kennen. Ähnlich argumentiert Schoemaker (2015) für Pakistan. Er beobachtet, dass sich Geschlechterrollen durch den Handygebrauch gar verstärken, weil Frauen weniger an Internetdiensten teilhaben können. Ich stimme seinen auf quantitativen Daten basierenden Ausführungen durchaus zu, blicke aber genauer auf die qualitativen Veränderungen in Beziehungen, die durch Kommunikation über das Handy zustande kommen. Auf dieser Ebene ist durchaus ein Wandel zu beobachten. Darüber hinaus werden Frauen zu oft als machtlose Rezipienten dargestellt anstatt ihre kreative Partizipation im Alltag wahrzunehmen und anzuerkennen.

SCHÜCHTERNE ZURÜCKHALTUNG

Die Lebenswelt der Frauen in Gilgit und Umgebung ist maßgeblich von der *parda* und dem Gefühl der *sharm* gelenkt. Das Konzept von *sharm* lässt sich nicht einfach mit dem englischen *shame* oder dem deutschen Wort Scham übersetzen, würde dabei mit falschen Assoziationen verknüpft, sondern beschreibt einen größeren Komplex an Gefühlen[7], Einstellungen und Verhaltensweisen, die den Umgang mit Männern regulieren. Sich schüchtern zu verhalten, seinen Blick gesenkt zu halten, die Schultern hängen zu lassen, sich ruhig und ohne viele Worte im Hintergrund zu halten, entspricht eher einem bewusst zu Eigen gemachten Habitus, der Fehlverhalten vorbeugt, damit frau sich gar nicht erst schämen muss (Walter 2016). Wie Lila Abu-Lughod (1986) anhand ägyptischer Beduininnen zeigte, darf sittsame Zurückhaltung nicht als Unterdrückung vereinfacht werden; sich als geachtete Frau zu präsentieren gilt als aktive und selbstbewusste Übernahme einer Rolle in der Gesellschaft. Durch emotionale Selbstdisziplin erlangen Frauen bewusst Handlungsmacht.

Weil in Gilgit und Umgebung potentiell jeder jeden kennt, übt die Gesellschaft eine starke soziale Kontrollfunktion aus. Als ich einmal mit meinen ›Schwestern‹ lachend über den Bazar ging, fuhr zufällig einer unserer ›Brüder‹ in einer Rikscha vorbei und warf den Mädchen grimmige Blicke zu. Sofort verstummten sie, versteckten ihre Gesichter und bereuten es, auf frischer Tat dabei ertappt zu werden, ihr Vertrauen enttäuscht zu haben. Wie dieses Beispiel zeigt, gibt es immer einen

7 Als zu stark miteinander verzahnte Prozesse wird in diesem Beitrag keine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Emotionen, Gefühlen oder gar Affekten getroffen.

gewissen Spielraum; mit normativen Kategorien kann flexibel umgegangen werden: Frauen sind nicht auf ein Leben in Haus und Hof beschränkt, dürfen jedoch im Beisein von Männern, die in den Kreis potentieller Heiratspartner fallen, keine Möglichkeit für Tratsch bieten. Dabei zielt ›anständiges‹ (»*shermati*«) Verhalten besonders auf Verwandte und Bekannte ab, wer nicht weiß, wer das ›schamlos‹ (»*besharm*«) unverhüllte Mädchen ist, der kann auch keine Geschichten über sie verbreiten und Rückschlüsse auf die ›losen Sitten‹ ihrer Familie ziehen. Die vermeintliche Dichotomie von Innen und Außen sollte also besser als Kontinuität von entspannten Frauenrunden zur Präsenz nicht in direkter Linie verwandter Männern verstanden werden.

Nun hat der Mobilfunk allerdings genau das Potential gemischtgeschlechtliche Kommunikation zu ermöglichen, noch dazu auf diffuse Art und Weise. SMS-Nachrichten werden sofort gelöscht und blickt man einer Freundin nicht beim Tippen über die Schulter, so bleiben ihre Handyverbindungen für Andere unsichtbar. Das Handy ist meist das einzige Ding, das einer bestimmten Person alleine gehört, alles andere wird in den spärlichen Häusern gemeinschaftlich verwendet, Kleider ohne zu fragen ausgeliehen, selbst Schlafplätze werden ständig durchgewechselt. Auch Handys wandern schnell von Hand zu Hand, jeder sieht sich Musikvideos an, schreibt mal eine Nachricht an eine Freundin oder schießt Fotos mit der besseren Kamera. Dabei ist allerdings immer klar, wem das Mobiltelefon gehört, zu wem es immer wieder zurückkehrt. Viele Mädchen schützen ihre Privatsphäre daher mit Pinnnummern und Security-Apps, verstecken so freizügige Fotos oder Nachrichten eines Schwarms sowie schlüpfrige Mitteilungen des Ehemanns. Genau hier steckt in einer Gesellschaft, die Ehen im Familienkollektiv, nicht zwischen zwei einzelnen Partnern, denkt, das Krisenpotential des Handys.

Besonders die Jugend nutzt die neue Technologie, um Grenzen auszutesten und zu erweitern, allerdings meist nicht, um sie komplett zu überschreiten. Zutiefst verleiblicht und in alltäglicher Praxis verstärkt, bildet *sharm* einen sensiblen Gradmesser für Frauen und zieht (un)bewusst Selbstdisziplin nach sich. Moralische Grenzen und Familienloyalität sind den meisten ganz klar wichtiger als individuelle Sehnsüchte, oder umgekehrt, eigene Wünsche resultieren aus ihren Erfahrungen in der sozialen Umwelt. Im Folgenden soll dies anhand von Beispielen zwischen jungen Ehepartnern verdeutlicht werden.

LIEBE GEHT DURCH DEN DAUMEN

Gesellschaftlicher Wandel wird in der Region Gilgits derzeit an Liebeskonzepten und dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern festgemacht. Der Mobilfunk

dient dabei als Manifestation der Veränderungen, die viele Menschen als von außen kommend erfahren. Dabei wird oft das Partikulare der Situation vor Ort übersehen. Die mehrheitlich schiitische Bevölkerung feiert gemäß lokaler Tradition zwei Mal Hochzeit. Bis vor circa 20 Jahren willigten Eltern bei Heiratsgesuchen für ihre Töchter in jungen Teenagerjahren ein. Eine Verlobungszeit war nicht verbreitet, so wurde sofort geheiratet. Nach der *nikāḥ*, der eigentlichen islamisch rechtskräftigen Hochzeit, blieb das Mädchen allerdings noch jahrelang bei ihrer Familie wohnen; sie hatte Zeit aufzuwachsen, ihr Bräutigam konnte seine Ausbildung zu Ende bringen. Erst dann fanden die großen Hochzeitfeierlichkeiten der *shādi* statt, bei denen getanzt wird, Gäste bewirtet werden und die Braut ins Haus des Mannes überführt wird. Obwohl schon verheiratet, aber eben noch nicht sozial manifestiert in den Ehestand übergegangen, galt zwischen *nikāḥ* und *shādi* für die Partner ein absolutes Meidungsgebot. Da Heiraten oft im Verwandtenkreis stattfinden, kennen sich die zukünftigen Eheleute eventuell; das Gelingen der Ehe gilt allerdings als vielversprechender, wenn die Frau vorher nicht bereits emotional involviert ist und sich abhängig von der Zuneigung des Mannes gemacht hat. Nicht das Ehearrangement an sich, sondern genau dieses Meidungsgebot – die Meidung von romantischer Liebe vor dem Vollzug der Ehe – ist es, das während der letzten beiden Jahrzehnte aufgeweicht wurde. Dabei spielen Bildung, Medienkonsum und islamische Lehren eine wichtige Rolle; nachdem es die Kommunikation zwischen Frau und Mann erleichtert, demokratisiert und beschleunigt das Handy diesen Prozess.

Im Zuge immer stärkerer Islamisierungstendenzen in vielen muslimischen Ländern, wenden sich auch Gläubige in Gilgit-Baltistan zunehmend gegen tradiertes Verhalten, wenn es mit Auslegungen islamischer Schriften in Konflikt steht. So argumentieren insbesondere Männer, dass sie ihre bereits rechtlich und religiös angetrauten Ehefrauen zumindest sehen möchten. Weil viele der einflussreichen Großelterngeneration gegen solche persönlichen Wünsche wettern, hat sich eine Vielfalt an Mischformen für diese Zwischenphase[8] ausgestaltet. Einige Mädchen verweigern aus Schüchternheit den Kontakt, andere Pärchen tauschen heimlich Briefe aus oder treffen sich zu Ausflügen, Männer kommen bei der Schwiegerfamilie zu Besuch und wieder andere dürfen sogar bei ihren Bräuten über Nacht bleiben. Am wichtigsten ist hierbei aber die Kommunikation über das Handy. 2014 und 2015 erlebte ich zahlreiche *nikāḥ*-Zeremonien, bei denen sich das Paar

8 Weil in ismailitischen und sunnitischen Gruppen Gilgit-Baltistans *nikāḥ* und *shādi* meist zusammen zelebriert werden, entspricht die Phase der Annäherung der Zeit zwischen Verlobung und Hochzeit. Intime Treffen und Körperkontakt sind hierbei allerdings untersagt.

Abbildung 2: Ein Brautpaar bei seiner shādi-Zeremonie im Familienkreis; obwohl sich das Paar seit ihrer nikāḥ bereits gut kennt, ist die Braut vor den zahlreichen mit Handys bewaffneten Zuschauern schüchtern und zurückhaltend

Quelle: Anna-Maria Walter

zum ersten Mal – entfernte Cousine und Cousin zum ersten Mal in geänderten Rollen als Ehepartner – sah. Dabei überreichte der Bräutigam seiner Frau neben dem obligatorischen Edelsteinring und zahlreichen Geschenken, wie Kleidern und Kosmetikartikeln, ein ganz spezielles Paket: ein Smartphone. Schon in den nächsten Tagen fingen die meisten Pärchen an sich rege miteinander auszutauschen, anfangs per SMS, nach einiger Zeit auch über lange Telefonate. Nachdem sie bereits verheiratet sind und das islamische Recht auf ihrer Seite haben, kann heute keiner mehr etwas dagegen tun ohne sich als ›ungebildet‹ (»anparḥ«, »jahil«) oder rückständig (»jangli«) bloßzustellen.

Nachdem sich das Heiratsalter um einige Jahre nach oben verschoben hat, haben auch die Mädchen starkes Interesse an Kontakt mit (ihren) Männern. Dabei spielen viele Faktoren eine Rolle: Auf der einen Seite geht es um Abenteuer, (sexuelle) Neugierde und das Bestreben den neu entstehenden Beziehungen eine romantische Note zu geben. Auf der anderen Seite ist den Frauen bewusst, dass sie Rechte an ihrem Mann haben, er beispielsweise dazu verpflichtet ist, sich gut um sie zu kümmern, sprich sie mit dem Motorrad zu transportieren oder mit Handyguthaben zu versorgen. Die enge Verbindung, die die meisten Paare über das

Handy aufbauen, verhilft den jungen Frauen zu einem grundsätzlich anderen Stand in den Schwiegerfamilien, in die sie bald umziehen werden. Früher heiratete ein Mädchen in erster Linie ihre Schwiegermutter und Schwägerinnen, mit denen sie bei Hausarbeiten im Alltag die meiste Zeit verbrachte. Heute etabliert sich bereits über das Handy eine Kernfamilie. Diese Verschiebung äußerte sich laut Katrin Gratz bereits in den 1990er Jahren in verändertem Hausbau: Junge Ehepaare bekommen ein eigenes Zimmer in der Großfamilie, schlafen nicht mehr mit den anderen um den Ofen (Gratz 2006: 545). Ist der Ehemann bereits in seine Frau verliebt, wenn sie in seine Familie zieht, hat sie seine Unterstützung gegen jegliche Art von Missbrauch, beispielsweise zu hoher Arbeitslast, die ihr von der Schwiegermutter aufgebürdet wird. Die zwischen ihnen gewachsene Vertrautheit erlaubt es ihr Einfluss auf ihn zu nehmen – eine Position, die sich ältere Frauen früher oft erst nach langen Jahren der gegenseitigen Annäherung und Anpassung sowie dem Rückhalt ihrer heranwachsenden Kinder erarbeiteten.

Natürlich gibt es auch Negativbeispiele, für die diese Gleichung nicht gilt. Einige Paare entfremden sich durch die lange Zeit zwischen *nikāḥ* und *shādi* oder das Handy ermöglicht eine andere Liebschaft, woraufhin sich Familien jahrelange Scheidungskriege liefern oder Mädchen aus Mangel an Alternativen mit einem unbekannten Mann durchbrennen. In diesem Zusammenhang treten immer wieder Ehrenmorde auf; für Gilgit-Baltistan werden vier pro Monat geschätzt (Israr 2015). Nachbarschaftstratsch in Gilgit und Umgebung ließe allerdings erahnen, dass fast jede Familie bereits mit unzüchtigen Töchtern zu kämpfen hätte; die meisten Geschichten werden stark übertrieben. Ein Bekannter meinte einmal zu mir: »Wenn du mit einem Cousin scherzt, wird die Nachbarin sagen, dass du ihm schöne Augen gemacht hast und bis das Gerücht am Bazar ankommt, wart ihr schon miteinander im Maisfeld«. Soziale Kontrolle funktioniert ohne prügelnde Väter oder Ehemänner. Der Generalverdacht gegenüber jungen Frauen spiegelt aber deutlich die Ängste und Verunsicherung vieler Menschen wieder.

Andere machen sich diese Verhandlungsräume zu eigen, wie das Beispiel meiner guten Freundin Aliya zeigt. Sie schaffte es erfolgreich eine Romanze mit einem entfernt verwandten Neffen in eine ›arrangierte Liebesehe‹ umzuwandeln. Seit der achten Klasse steckten sie sich auf dem Schulweg heimlich Briefchen zu, verbrachten viel Zeit zusammen mit ihren Geschwistern in der Nachbarschaft und standen in ständiger Verbindung über das Handy, wozu sich Aliya jedes Mal heimlich das der Mutter nehmen oder eines ihrer älteren Schwestern oder Cousinen ausleihen musste. Als Aliyas Geliebter alt genug war, konnte er seinen Eltern seine Präferenz mitteilen und eine ganz ›normale‹ Heiratsanfrage an Aliyas Familie stellen. Weil Aliya bis dahin bereits viele Gesuche anderer Männer abgelehnt hatte und nun gerade dieses, nicht gerade lukrative Angebot annahm, lässt sich

vermuten, dass Gefühle bereits vor der Ehe im Spiel waren. Trotzdem bleibt der äußere Schein gewahrt. Gleichzeitig übte Aliya ein maximales Maß an Selbstbestimmung aus.

Wie diese Geschichte zeigt, ist es nicht das Handy, das ein inniges Verhältnis zwischen Frauen und Männern verursacht, Mobilkommunikation vereinfacht aber deren Realisierung. Während meiner Forschung hat sich immer deutlicher herauskristallisiert, dass ein wesentlich breiterer Wertewandel stattfindet, der dem Handy vorausgeht und auf vielen, ineinander verzahnten Kräften basiert. Julie Archambault beschrieb auf einer Konferenz 2013 den Mobilfunk für Mozambique als Katalysator, der Wandel weniger von sich aus anstößt als viel mehr Themen beschleunigt, die sich in der Gesellschaft gerade zusammenbrauen.

DAS HANDY – EIN FAKTOR UNTER VIELEN

In den vergangenen 30 Jahren gingen in Gilgit-Baltistan diverse Veränderungen vonstatten. Mit dem Karakorum Highway (KKH) wurde die Region an chinesische Märkte und das pakistanische Tiefland angeschlossen. Erhöhte Mobilität in die Metropolen Islamabad, Lahore und Karachi, zum Beispiel für medizinische Behandlungen, Studium oder Beruf, assoziieren zahlreiche Leute mit »exposure«, anderen Lebensweisen ausgesetzt zu sein. Darüber hinaus identifizieren viele Gilgitis in indischen Seifenopern und Bollywoodfilmen schädliche Einflüsse. Besonders Frauen und Jugendliche schauen sie so exzessiv wie es die mangelnde Stromversorgung erlaubt. Dabei weichen sie gerne auf Clips auf dem Handy aus, die Jungen für wenig Geld in Internetshops erwerben können und anschließend mittels Bluetooth von Telefon zu Telefon weitergeben. Auch hier entzieht sich der Medienkonsum elterlicher Kenntnis. Jüngere Mütter sind selbst süchtig nach den Urdu- oder Hindi-Dramen; nur in zu freizügigen Szenen wird vorgespult oder kurz weggezappt. Zwar verkörpern die südasiatischen Filmhelden meist die Ideale von *sharm* und *parda*, doch dreht sich dabei alles um romantische Liebesbeziehungen. Entgegen älterer Konzeptionen von leidenschaftlicher Liebe, ist Liebe im Fernsehen heute nicht mehr unerreichbar und zu lebenslangem Herzschmerz verdammt, sondern versöhnt scheinbar inkompatible Familien miteinander (cf. Dwyer 2014).

Der vermehrte Fokus auf das Individuum, das Eintreten für persönliche, nicht gruppenbezogene Wünsche, speist sich zumindest teilweise aus der stark angestiegenen Schulbildung[9]. Über Lehrer und Nicht-staatliche Organisationen (NGOs)

9 Die Alphabetisierung der Jugend im Gilgit-Baltistan liegt heute bei 85 Prozent (Karim 2016).

findet auch der Entwicklungsdiskurs Verbreitung (vgl. Walter 2014), weshalb insbesondere die Jugend ›modern‹[10] sein will. Gerade die Ismailiten orientieren sich unter der Führung des Aga Khan stark an westlichen Modellen. Das Handy als globales Gut spielt bei der Verortung in der transnationalen Gegenwart eine wichtige Rolle. Zeitgleich ist in der Region eine steigende Islamisierung durch den Iran und Saudi Arabien zu spüren. Wie oben schon am Beispiel der *nikāh* dargestellt, fördert eine striktere Auslegung des Islams mitunter Praktiken, die vor dem Hintergrund lokaler Traditionen als zu liberal gelten. Besonders junge Leute nutzen islamische Doktrinen daher gerne als Argumente für selbstbestimmte Ehen oder Frauenrechte. So traut beispielsweise ein mir bekannter schiitischer Gelehrter Liebespaare, da laut seiner Interpretation, das Vorhandensein von Gefühlen bereits vor der Hochzeit keinen Widerspruch zum Koran darstelle; nur körperliche Intimität, wörtlich das Berühren des Anderen (»hāth milānā«), sei verboten.

FAZIT

Am Handy manifestiert sich der öffentliche Diskurs um die von Eigeninitiative und emotionaler Nähe von Paaren bedrohte Gesellschaftsordnung: Es dient als Auslöser, an dem als von außen kommend erfahrener Wandel festgemacht wird. Gleichzeitig herrscht ein großes Bewusstsein dafür, dass jede Technologie Vor- und Nachteile mit sich bringt. Wie ein roter Faden zieht sich die Erkenntnis der eigenen Verantwortung durch meine Gespräche: »Menschen können jedes Ding auf gute Art und Weise benutzen oder auch missbrauchen, das kommt auf die Person an.« In dieser Aussage fällt wiederum die allgemeine Werteverschiebung hin zum Individualismus auf: Ganz bewusst plädieren Menschen an den Einzelnen, berufen sich nicht ausschließlich auf strikte kollektive Regeln und deren gesellschaftliche Kontrolle. Weil Ideologien, Normen und Handlungsweisen zutiefst verinnerlicht sind, passieren Emotionen, Denken und Handeln nicht losgelöst,

10 Aus intellektueller Perspektive möchte ich mich vom Begriff der ›Moderne‹ distanzieren. Basierend auf philosophischen Traditionen der Aufklärung und des Rationalismus, steht er konzeptionell dem hier präsentierten Konzept eines gleichsam denkend, fühlend und handelnden Leibes gegenüber. Darüber hinaus impliziert er eine Einteilung der Welt in ›traditionelle‹ und weiter entwickelte Gesellschaften, die eine neoimperiale Agenda assoziiert. Weil das Konzept der ›Moderne‹ aber für meine Bekannten in Gilgit eine wichtige, allgegenwärtige Rolle spielt, operiere ich weiterhin mit dem Begriff – in Anführungszeichen.

sondern im Rahmen des existierenden sozialen Kontexts. Gilgitis benutzen Mobilkommunikation, um neuen Idealen von romantischer Liebe gerecht zu werden und bewegen sich dazu vorwiegend in gerade noch moralisch akzeptablem Rahmen. Die einen nutzen das Handy, um aktuelle Diskurse voranzutreiben, andere Leute verteufeln es. Als sichtbares Ding kann es die Gesellschaft im Gegenteil zu diffusen, normativen Veränderungen bewusster greifen, Regeln dafür aufstellen und mit Hetzkampagnen ›bekämpfen‹. Die so stattfindenden Aushandlungsprozesse hinterlassen aber ihre Spuren und tragen zur Normalisierung eines komplexeren Wertewandels bei.

DANKSAGUNG

Dieser Beitrag basiert auf Forschungserkenntnissen des von der Deutschen Forschungsgesellschaft (DFG) finanzierten Projektes »Die Aneignung des Mobilfunks durch Frauen im Kontext der Geschlechterbeziehungen in Gilgit-Baltistan (Nordpakistan)« unter der Leitung von Professor Dr. Sökefeld, Institut für Ethnologie, Ludwig-Maximilians-Universität München. Ohne den fruchtbaren und regen Austausch mit Kollegen und der Offenheit und warmen Gastfreundschaft meiner Interaktionspartner und Freunde in Gilgit-Baltistan wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen.

LITERATUR

Abu-Lughod, Lila (1986): Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin society, Berkeley, Los Angeles und London: University of California Press.

Ali, Nosheen (2013): »Grounding militarism. Structures of feeling and force in Gilgit-Baltistan«, in: Kamala Visweswaran (Hg.), Everyday occupations. Experiencing militarism in South Asia and the Middle East, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, S. 85-114.

Archambault, Julie Soleil (2013): Mobile epistemologies and the anthropology of new media. Mobile Telephony in the Developing World Conference, Jyväskylä, 24.05.2013.

Barad, Karen (2007): Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning, Durham und London: Duke University Press.

Bourdieu, Pierre (1985): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (1990): Gender trouble. Feminism and the subversion of identity, New York: Routledge.

Csordas, Thomas J. (1990): »Embodiment as a paradigm for anthropology«, in: Ethos 18 (1). S. 5-47.

Csordas, Thomas J. (1993): »Somatic modes of attention«, in: Current Anthropology 8 (2), S. 135-156.

Csordas, Thomas J. (1994): »Introduction. The body as representation and being-in-the-world«, in: Thomas J. Csordas (Hg.), Embodiment and experience. The existential ground of culture and self, Cambridge und New York: Cambridge University Press, S. 1-24.

Dwyer, Rachel (2014): Bollywood's India. Hindi cinema as a guide to contemporary India, London: Reaktion Books.

Foucault, Michel (1980): Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972-77, New York: Pantheon Books.

Gratz, Katrin (2006): Verwandtschaft, Geschlecht und Raum. Aspekte weiblicher Lebenswelt in Gilgit/Nordpakistan, Köln: Köppe.

Grieser, Anna/Sökefeld, Martin (2015): »Intersections of sectarian dynamics and spatial mobility in Gilgit-Baltistan«, in: Stefan Conermann/Elena Schmolarz (Hg.), Mobilizing religion. Networks and mobility, Berlin: EB Verlag, S. 83–110.

Hahn, Hans Peter/Kibora, Ludovic (2008): »The domestication of the mobile phone. Oral society and new ICT in Burkina Faso«, in: Journal of Modern African Studies 46 (1), S. 87-109.

Ingold, Tim (2008): »Entanglements of life in an open world«, in: Environment and Planning 40 (8), S. 1796-1810.

Ingold, Tim (2011): Being alive. Essays on movement, knowledge and description, Oxon und New York: Routledge.

Jackson, Michael (1989): Paths toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic inquiry. Bloomington und Indianapolis: Indiana University Press.

Kreutzmann, Hermann (1991): »The Karakoram Highway. The impact of road construction on mountain societies«, in: Modern Asian Studies 25 (4). S. 711-736.

Mahmood, Saba (2012): »Feminist theory, agency, and the liberatory subject. Some reflections on the Islamic revival in Egypt«, in: Raka Ray (Hg.), Handbook of gender, New Delhi: Oxford University Press, S. 368-400.

Population Census Organization, Statistics Division, Government of Pakistan (2001): 1998 Census Report of Northern Areas. Census Publication No. 157, Islamabad.

Walter, Anna-Maria (2014): »Changing Gilgit-Baltistan. Perceptions of the recent history and the role of community activism«, in: Ethnoscripts 16 (1), S. 31-49.
Walter, Anna-Maria 2016: »Between ›pardah‹ and sexuality. Double embodiment of ›sharm‹ in Gilgit-Baltistan«, in: Rural Society 25 (2), S.170-183.

ONLINEQUELLEN

Israr, Israruddin (2015): »Honour killing cases on the rise in GB, 44 killed in 2015«, in: Pamir Times, http://pamirtimes.net/2015/12/10/honour-killing-cases-on-the-rise-in-gb-44-killed-in-2015/ vom 10.12.2015.
Karim, Fida (2016): »Status of education in Gilgit-Baltistan, Pakistan«, in: Pamir Times, http://pamirtimes.net/2016/04/27/status-of-education-in-gilgit-baltistan-pakistan/ vom 27.04.2016.
Schoemaker, Emrys (2015): »›Digital purdah‹. How gender segregation persists over social media«, in: Dawn, http://www.dawn.com/news/1197345 vom 30.07.2015.

Weben und Wissen

Zur Entstehung von Handgewebtem im zeitgenössischen Myanmar

Jella Fink

> »Es ist nicht allein die Herstellung einer Fläche aus einzelnen Fäden, sondern es verbirgt sich dahinter eine Reihe grundlegender menschlicher Handlungen: die Gewinnung des Rohstoffes für textiles Arbeiten, die Herstellung des Fadens, darin eingebunden die Frage seiner Materialität und der an sie gebundenen Eigenschaften und die damit verbundenen Werkzeuge oder die gesamte Technologie.«
> *(Mentges 2005: 34f.)*

EINLEITUNG

Eine Auseinandersetzung mit handgewebten Stoffen enthält eine hohe bildliche Aussagekraft über die Beziehung zwischen Mensch und hergestelltem Ding. Die einzelnen Fäden sind für das bloße Auge sichtbar und ein direkter Verweis auf ihre durch menschliche Überlegung und Arbeit herbeigeführten Verbindungen zu einem textilen Stoff. Fragen der Materialität machen sich bereits in der Herstellung bemerkbar – und erfordern bestimmte Techniken und Fähigkeiten, um sie »in den Griff« zu bekommen. Diese taktilen Eigenschaften vermitteln sich sinnlich auch dem nächsten Menschen über, der mit ihnen in Berührung kommt – wenn auch sein subjektiver Eindruck ein anderer sein mag. Dies kann in verschiedenen Formen geschehen, im Verarbeiten, Tragen, Aufbewahren, Waschen; aber sich

auch über Anblick oder Geruch äußern. »In Berührung kommen« bringt es auf den Punkt: kaum ein anderes Ding ist so sinnlich erfahrbar und dem menschlichen Körper so nah wie ein Textil.

Die Distrikte Mandalay und Sagaing liegen im Zentrum Myanmars, der vom Ayeyarwady Fluss durchzogenen Tiefebene, die vor allem durch vielfältige Verknüpfungen zu historischen Ereignissen in der Geschichte Myanmars und durch die klimatischen Schwierigkeiten extremer Hitze und Dürre bekannt ist. In Mandalays Distrikt liegen neben der gleichnamigen zweitgrößten Stadt des Landes auch Amarapura und Innwa, sowie das weithin bekannte Bagan. Die meisten historischen Phasen der burmesischen Monarchie sind geografisch hier zu verorten. Bestieg ein neuer König den Thron, bedeutete dies häufig die Verlegung des Hofes an einen neuen – oder auch vormals bereits belegten – Ort. So war Amarapura bis zum Umzug des Hofes unter König Mindon im Jahr 1859 die vorletzte Königsstadt und wurde dann von Mandalay abgelöst. Bis zur vollständigen Annexion Burmas durch die Briten 1885 blieb es auch unter dem nächsten König der Sitz der Regierung (Schober 2011: 155 ff.). Im Jahr 1885 wurde König Thibaw ins Exil nach Indien geschickt und der Palast wurde nach Plünderungen durch das britische Militär genutzt.

Diese geografischen Details sind insofern von Bedeutung, als dass diese letzten Standorte der Königshöfe bis heute den einzigen Produktionsorten der Lun't-aya Acheik Weberei in Myanmar entsprechen. Wörtlich übersetzt bedeutet dies »100-Schiffchen-Wellen«. Unter Verwendung von mehr als 100 Schiffchen wurden zuerst Wellen-artige Muster erstellt (siehe auch Scherman et al. 2014: 8 f.); die Möglichkeiten dieser Art der Wirkerei umfassen mittlerweile auch vielfältige Zick-Zack- und Blütenmotive. Die Schreibweise ist nicht einheitlich, auch »Luntaya Acheik«, »Lunya kyo acheik« oder die Kurzform »Acheik« werden oftmals verwendet. Die Lun't-aya Acheik Technik ist eine spezifische Form der Weberei, der Wirkerei/Tapisserie, zu der auch verschiedene andere textile Formen wie Kelim-Teppiche und Gobelins zugeordnet werden. Sie grenzt sich von diesen in der doppelten Verhängung der Schussfäden ab. Hinzu kommt die hohe Anzahl verwendeter Schüsse, die durch die auf dem Webstuhl aufgereihten Schiffchen erkennbar sind, manchmal in mehreren Schichten aufgetürmt. Sie ist nur in der Region um Mandalay in Myanmar zu finden.

Die tiefgreifenden Veränderungen, die zur Durchsetzung und später in der Folge der Kolonialisierung hervorgerufen worden sind, schlagen sich am deutlichsten im Quellenmaterial nieder: Es gibt kaum schriftliche Aufzeichnungen, die uns über die Weberei am Königshof informieren; durch Plünderungen, Brände, kriegerische Auseinandersetzungen und wohl auch die klimatischen Bedingungen sind wenige Dokumente oder Gewebe dieser Zeit erhalten. Weiterhin ist Burma

als Land für Forscher seit dem Militärputsch von 1962 nur selten zu bereisen gewesen, einige der wenigen Ausnahmen sind im von Skidmore 2005 herausgegebenen Sammelband »Burma at the Turn of the 21st Century« zu finden. Die akademische Auseinandersetzung mit Geweben der Region hat sich also vor allem unter archäologischen, kunsthistorischen und historischen Gesichtspunkten abgespielt (siehe Dell/Dudley 2003; Fraser-Lu 1988; Fraser-Lu 1994; Kunlabutr 2004). Der Blick ist hier ein retrospektiver. Doch auch die Gegenwart ist gekennzeichnet von weitreichenden Veränderungen im Land – erst 2010 wurde durch die Regierung ein top-down Prozess der Demokratisierung und Öffnung Myanmars[1] eingeleitet, der bis heute Aushandlungen zwischen Bisherigem und Zukünftigem in allen Bereichen des Lebens erfordert. Betroffen sind davon nicht nur Wirtschaft und Politik auf der Makrosphäre, sondern vielmehr die Leben der Menschen – ihre Lebensweisen und Perspektiven, die vom Wandel herausgefordert werden.

Wie macht sich dieser abstrakte Begriff des Wandels konkret im Leben der Menschen bemerkbar? Welche Aushandlungsprozesse gibt es, die im Alltagsleben auftreten – und wo werden sie auch auf materieller Ebene sichtbar? Bietet das von mir gewählte Beispiel der Lun't-aya Acheik Weberei in ihrer Positionierung inmitten des myanmarischen Alltages einen geeigneten Untersuchungsgegenstand, um den fließenden Grenzen des Wandlungsprozesses Myanmars näherzukommen? Oder widersprechen dem ihre historisch und symbolisch aufgeladenen Merkmale und die Kostbarkeit des Materials, die das Gewebe zu einem so exklusiven Gut machen, vergleichbar mit wertvollen Edelsteinen, die elitärer Nutzung zugedacht sind? Im Folgenden wird versucht, sich durch die ethnographische Auseinandersetzung mit Praxen rund um das Lun't-aya Acheik Weben in Myanmar von 2014–2016 diesen Fragen anzunähern.

»IT IS NOT OLD – AND IT IS NOT NEW« – EINSCHÄTZUNGEN DER LUN'T-AYA ACHEIK TEXTILIEN DURCH LOKALE EXPERTEN

Die heißeste Jahreszeit beginnt und wir, d.h. die Besitzerin, ihre Mutter und ich, befinden uns auf dem Gelände einer Weberei im nordwestlichen Zipfel Sagaings,

1 Der Name des Landes wurde 1989 durch das Militärregime von Burma in Myanmar geändert. Im Folgenden wird entsprechend der zeitlichen Periode »Burma« bis 1989 verwendet und »Myanmar« bezieht sich auf das Land nach 1989. Von den politischen Konnotationen, die in der jeweiligen Verwendung von »Burma« oder »Myanmar« enthalten sein können, wird Abstand genommen.

einem Ort der an Amarapura grenzt und oft als das religiöse Zentrum Myanmars bezeichnet wird. Unzählige Pagoden und Stupas zieren die Hügel der Stadt und sind umgeben von Klöstern, in denen Mönche, Nonnen, Novizen und Novizinnen aus dem ganzen Land die buddhistische Lehre studieren und sich in Meditation üben.

Das Gelände ist nicht nur Arbeits- sondern zugleich Lebensraum der Weberinnen. In der Mittagszeit kochen, essen und duschen sie. Auch die Besitzerin Daw Aye Aye Aung lebt mit ihrer Mutter in einem separaten Haus auf diesem Gelände. Sie hat nie geheiratet, erklärend sagt sie: »Single is the best for work. Because when you marry most of them married people they cannot do the weaving the whole day«. Später fügt sie hinzu, dass es schwierig ist, jemanden kennen zu lernen, da man den ganzen Tag im Haus webt. Bei einer Tasse typisch myanmarischen Grüntees *Ye nway kyan* diskutieren wir den alten Longyi[2], den ich in Mandalay bei einem Sammler erstanden habe. Sie sagt, dass dieser Htamein[3] aus Seide sei. Und, dass seine Herstellung nicht schwierig sei. Wieviel ich wohl bezahlt habe? – »The price was high« antworte ich vorsichtig, vor der Expertin traue ich mich natürlich nicht, mit dem Preis herauszurücken. »It is a sample for the University. Do you think it is old or new?« – »It is not old and it is not new. It takes 15 days if two people do it. This design is maybe 10 years old, but now they are still doing this design. Silk makes it expensive. At least 200,000 Kyat (ungefähr 180 US Dollar).« Erleichtert antworte ich, dass ich 80 US Dollar bezahlt habe.

Kurz darauf fragen mich einige Weberinnen, was ich denn mit dem Stoff vorhabe, ob ich mir etwas zum Anziehen nähen möchte? Als ich den Htamein ganz heraushole, umgibt mich ein murmelndes »kae dae, kae dae« – »schwierig, schwierig«. »Two people have been weaving this one. This line shows it. Many patterns. Many shuttles. Here we know how to do it – but we don't do it [weave in this style]«. Während Daw Aye Aye Aung sich wenig beeindruckt zeigte, ist der Eindruck der Weberinnen ein anderer – dies liegt wohl daran, dass hier der »modern style«[4] gewebt wird, der weniger Farben und weniger Muster erfordert und somit auch insgesamt in der Produktion schneller ist (Abb. 2). Der Preis wird

2 Ein Longyi ist eine rockartige Unterbekleidung und besteht aus einem Stück Stoff, das längs zusammengenäht wird und somit einen Schlauchrock bildet. Dieser wird sowohl von Männern als auch von Frauen getragen. Es gibt genderspezifische Musterungen, Farbkanones und Wickel- bzw. Verschlussarten.

3 Der Longyi für Frauen wird als Htamein bezeichnet, der Longyi für Männer als Pahso.

4 »Modern style« wird hier als in-vivo-Code verwendet; also einem selbstgewählten Begriff, der in den Gesprächen vor Ort aufgekommen ist und im Sinne der Grounded Theory von der Autorin übernommen worden ist (siehe hierzu auch Kuckartz 2012: 35).

Abbildung 1: Der Lun't-aya Acheik Htamein, der Grundlage der wiedergegebenen Gespräche ist. Hier ist er zusammengefaltet. Der schwarze Baumwollstoffstreifen wird am oberen Ende angenäht, um den Htamein gut wickeln zu können. Dafür wäre der feste gewirkte Stoff nicht geeignet

Quelle: Jella Fink

dadurch erschwinglicher. Es zeichnet sich ab, dass nicht beide Stile nebeneinander in der gleichen Weberei angefertigt werden; vielmehr spezialisieren sich die Webereien und Heimwebereien auf einen Stil. Dementsprechend variieren auch die Einschätzungen der Weberinnen zum gleichen Htamein. Es ist durchaus auch als eine Generationenfrage zu verstehen und dem Aufkommen und der Bedeutung des »modern style« sollte in zukünftigen Untersuchungen noch näher gekommen werden.

In Myanmar ist das Weben ist eine weiblich dominierte Tätigkeit. Zentrale Impulse sind zwar aus Indien gekommen, in dem zumeist Männer weben, doch ist dies in Myanmar nicht aufgegriffen worden. Über das Weben als Frauentätigkeit in Myanmar wird auch von Scherman in ihren Reisebeobachtungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts berichtet (Scherman et al. 2014: 23). Das Färben der Garne und das Bauen der Webstühle wird generell von Männern ausgeführt. Zudem gibt es eine weitere Ausnahme in der lokalen Weberei-Kultur: Maschinell betriebene Webstühle dürfen durchaus von Männern bedient werden. In den Werkstätten der Region zeichnet sich so eine genderspezifische Verteilung der Arbeit ab.

Abbildung 2: Ein Webstuhl in Sagaing. Die Anzahl der Schiffchen ist gering und es wird im »modern style« gewebt. Gut sichtbar ist die Entwufszeichnung

Quelle: Jella Fink

»IT CONCERNS POLITICS!« – DIE ACHEIK WEBEREI UND DER HEUTIGE MARKT

Zugang und Verfügbarkeit von Lun't-aya Acheik Stoffen waren schon immer eingeschränkt. Der Beginn der Acheik Weberei wird zeitlich zwischen 1750 und 1819 verortet, als unter König Alaungpaya und seinem Nachfolger Feldzüge nach Manipur, Indien, erfolgten. Von dort sind Weber und andere Kunsthandwerker nach Amarapura deportiert worden (Fraser-Lu 1994: 22; Fraser-Lu 1994: 259). Diese Form der Wirkerei hat sich dann an den Königshöfen etabliert – und wurde ausschließlich für die Königshöfe, d.h. dessen adlige Bewohner, angefertigt. Erst mit Abschaffung der Monarchie wurde der Erwerb der Stoffe durch Nicht-Adlige möglich (Scherman et al. 2014: 8 f.) und erfährt so eine erste große strukturelle Wende.

Die Kostspieligkeit des Rohmaterials Seide und die zeitaufwändige Herstellung setzen dem Zugang zum Produkt nach wie vor Grenzen, primär in finanzieller Hinsicht der notwendigen Kaufkraft. Und so hat sich auch die Repräsentationskraft des Acheik in Myanmar gehalten: Referenzen zur ethnischen Gruppe Bamar

Abbildung 3: Die Figurine »Bamar« im Kulturellen Museum, Kengtung, Shan Staat. So wie hier mit einem Acheik Htamein bekleidet ist sie auch in anderen Museen zu sehen, allerdings ist dort das Fotografieren untersagt

Quelle: Jella Fink

werden visuell stets in einer mit Lun't-aya Acheik Htamein bekleideten Figur ausgedrückt, zum Beispiel in den regionalen Museen (Abb. 3) und dem National Museum Yangon. Dort nehmen die Figuren in der ersten Etage viel Raum ein; nicht alle der mit insgesamt 136 offiziell angegebenen Gesellschaften sind hier vertreten.

Interessant ist auch die mediale Nutzung anderer Akteure, wie hier der UNDP (Abb. 4). Es ist davon auszugehen, dass nicht im Sinne eines ethnischen Abgrenzungsprozesses ausschließlich die Bamar-Bevölkerung des Landes angesprochen sein soll, sondern spricht dafür, dass die Klarheit dieser Begrenzung des Acheik Htamein als einem klar ethnischer Zugehörigkeit zugeordnetem Kleidungsstück nicht mehr gegeben ist.

Abbildung 4: Weit verbreitet ist die Darstellung einer Frau bekleidet mit einem Acheik Htamein nicht nur in staatlichen sondern auch internationalen Medien

Quelle: https://www.facebook.com/UndpMyanmar/

Bemühungen um den Erhalt der Lun't-aya Acheik Weberei von staatlicher Seite drücken sich in der Unterstützung der Saunder's Weaving School in Amarapura aus, die bis heute ungefähr 5 Schülerinnen pro Jahrgang an diese Form der Wirkerei heranführt (siehe auch Fraser-Lu 1994: 28). Jedoch bleiben diese Anstrengungen in Bezug auf die Lun't-aya Acheik Weberei sehr zurückhaltend und im Vergleich zu weltweiten Engagements von Regierungen und internationalen Nichtregierungsorganisationen für die Erhaltung oder Revitalisierung von »traditional handicraft activities« (Mentges 2012: 216) oder gar einem intendierten »branding« bestimmter (oft auch textiler) Produkte des Nationalstaats (siehe hierzu z.B. Skov 2011: 139 f.) kaum bemerkenswert. Die politische Linie des Militärregimes, der »Burmese way to socialism«, der 1962 durch General Ne Win eingeleitet wurde, hat in der Folge der Autarkiebestrebungen allerdings für eine kontinuierliche Nachfrage lokal hergestellter Stoffe gesorgt. Diese Einschränkungen beim Zugang zu den notwendigen Rohmaterialien (Fraser-Lu 1994: 271; Kra-

mer 2007: 88) machen die Textilien aus dieser Zeit zu einem interessanten Forschungsfeld für die Lösung stilistischer und materieller Fragen durch die Webereien und sollten auch in diesem Kontext untersucht werden.

Die Kostspieligkeit der Stücke hat also dazu geführt, dass das Lun't-aya Acheik seine Nische als exklusives Bekleidungsstück nie verlassen hat. Der zentrale Kundenkreis wird von den Gattinnen und Töchtern der Generäle und Cronies des Landes gebildet. Sie gehören ebenso wie die letzte Königsdynastie der ethnischen Mehrheit der Bamar an. Durch seine Entstehungsgeschichte sind Lun't-aya Acheik Htameins dieser ethnischen Gruppe sehr klar zugeschrieben. Neben dieser Klientel können sich dazu nur wohlhabende Damen für festliche Anlässe einen Htamein leisten; gelegentlich wird er auch von Verwandten geliehen. Vor allem auf wichtigen Festen wie Hochzeiten und Shin Pyu (buddhistische Novizen-Zeremonie) ist der Lun't-aya Acheik Htamein zur üblichen Kleiderordnung geworden (siehe auch Fraser-Lu 1994: 271). Daw Aye Aye Aung antwortet auf die Frage zu ihrem Kundenkreis: »The price is high. The silk is expensive. Real silk is expensive, so only rich people buy it«. Sie kategorisiert ihre Kundinnen entsprechend ihrer finanziellen Situation, die ethnische Zugehörigkeit fällt in unseren Gesprächen nie. Tatsächlich zeigt sich in der steigenden Verbreitung heute, dass andere Überlegungen in der Akquisition eines Lun't-aya Acheik Htameins im Vordergrund stehen. Eine junge Frau, die sich stets und enthusiastisch als Shan (einer der sogenannten sieben gößten Minderheiten im Land) bezeichnet, trägt zu offiziellen Anlässen sehr gern den Lun't-aya Acheik Htamein. Es stellt sich dabei die Frage, was die visuelle und materielle Verbreitung des Acheik Htameins im Kontext des heutigen Myanmars für Fragen der Identität und ethnischer Zugehörigkeit bedeutet. Sollte es als ein typisches Bamar-Kleidungsstück verstanden werden und somit eine empfundene Zugehörigkeit zu dieser Gruppe sichtbar ausdrücken? Oder handelt es sich vielmehr um eine »myanmarisierte« Symbolträchtigkeit[5], in dem die stets staatlich proklamierte »Unity in Diversity« in einer ganz neuen Interpretation zum Tragen kommt? Der Acheik Htamein also nicht mehr mit Bezug auf die ethnische Zugehörigkeit »Bamar« sondern vielmehr als nationale Zugehörigkeit zu »Myanmar« verstanden wird? Die Präsenz des Acheik Htameins im myanmarischen Alltag kann also auf zwei unterschiedliche Selbstverständnisse hindeuten, die einander nicht ausschließen: Einerseits einer Vergegenwärtigung eines als im Kern als »Bamar« und traditionell empfundenen Stoffes; oder andererseits als einem Textil, das genau diese ethnische Zugehörigkeit überwindet und zu einem mit dem heutigen Nationalstaat konnotiertem Kleidungsstück wird.

5 Zum Begriff »Myanmarization« siehe auch Schober 2011: 91 f. Konzeptionell ist es die Weiterführung des bisher genutzten Begriffs »Burmanization«.

Abbildung 5: Eine Weberei in Sagaing. Zwei Schwestern arbeiten an einem aufwendigen Lun't-aya Cheik Gewebe

Quelle: Jella Fink

»KAE DAE!« – »IT IS DIFFICULT!« – HANDWERKLICHES WISSEN UND KÖNNEN DER ACHEIK WIRKEREI

Der Beginn dieses Kleidungsstückes liegt in den Webereien nahe Mandalay. Hier werden die Fäden für dieses aufwendige Stück Stoff zusammengeführt. Beobachtungen in den Webereien und an den Webstühlen in Familienhäusern lassen den Gedanken, dass das Lun't-aya Acheik Weben eine Schwierigkeit in Bezug auf handwerkliche Fähigkeiten darstellen könnte, kaum aufkommen. Schnelligkeit und Fingerfertigkeit der Lun't-aya Weberinnen scheinen unübertreffbar. Mit bloßem Auge sind zwar einzelne Fäden zu erkennen – die Bewegung des einzelnen Schiffchens, und somit der eigentliche Webprozess, jedoch nicht. Mindestens zwei, oft jedoch vier Hände manövrieren eine völlig unüberschaubare Anzahl von kleinen Webschiffen durch die Kettfäden. Unüberschaubar – das gilt hier nur für den ungeübten Beobachter. Die Weberinnen halten nicht inne – unbeeindruckt von ihrer eigenen Schnelligkeit sitzen sie gelassen auf dem Sitzbrett des Webstuhls, den Blick auf die Schiffchen fokussiert, die zu webenden Kettfäden lautlos mit

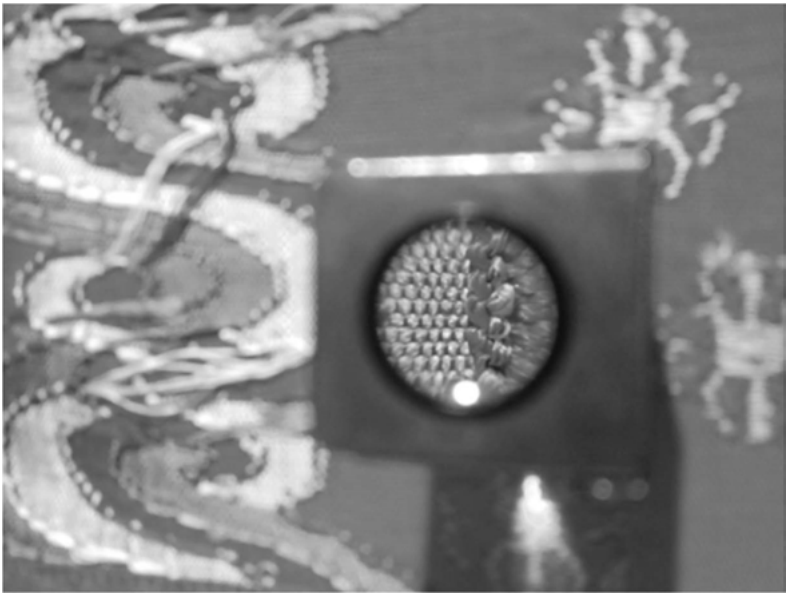
Abbildung 6: Blick der Weberin auf ein Lun't-aya Gewebe im Arbeitsprozess

Quelle: Jella Fink

den Augen erfassend. Im Hintergrund spielt manchmal Musik – die Begeisterung für Mobiltelefone und den Zugang zum Internet ist durchaus in den gut versteckten Webereien in den schmalen Gassen Amarapuras angekommen. Die Weberinnen wechseln sich darin ab, Lieblingslieder zu spielen. Ist das äußere Ende erreicht, unterbricht ein schwungvoller Anschlag mit der Kammlade und eingespanntem Webblatt die Stille. Nun wird der Fuß gewechselt, der das entsprechende Pedal herunterdrückt und so jeden zweiten Kettfaden, der vorher gehoben war, senkt; jeden der gesenkt war, anhebt (Abb. 5). Diesem Vorgang entsprechend wird das entstehende Gewebe als Leinwandbindung[6] bezeichnet. Da eine Umkehr der Schussfäden stattfindet und das entstandene Fach somit per Webvorgang nicht vollständig mit einem Schussfaden bedient wird, handelt es sich um Wirkerei (Abb. 6) (Gillow/Sentance 1999: 76; McKeen di Crocco 1998: 183; Fraser-Lu 1994: 260).

6 Entsprechend dem genutzten Material Seide kann in diesem Fall noch spezifischer von einer Taftbindung gesprochen werden (siehe auch Arndt 2006: 129 und Tietzel 1988: 23).

Abbildung 7: Lun't-aya Acheik Gewebe mit Blick durch ein Vergrößerungsglas auf die doppelte Verhängung der grünen und pinkfarbenen Schussfäden



Quelle: Jella Fink

Die Schnelligkeit der Weberinnen und die Feinheit des Seidenfadens (üblicherweise) erlaubt die Einschätzung der Form der Verhängung der Einzelnen Fäden nicht – eine Gewebeanalyse unter dem Vergrößerungsglas zeigt genau, wie jeweils die beiden aufeinanderfolgenden Schussfäden miteinander verhangen werden. Charakteristisch für die Wirkerei ist zudem die vollständige Überdeckung der Kettfäden durch die Schussfäden – ein Detail, welches ebenfalls nur bei Betrachtung unter dem Vergrößerungsglas zu sichten ist (Abb. 7). Gegen das Licht gehalten sind sehr kleine Unterbrechungen im Gewebe erkennbar. Sie entstehen nicht, wie ein flüchtiger Blick schlussfolgern würde, durch eine Verhängung der Schussfäden in der Schlitztechnik (Rediger-Graber/Wälchli Keller 1992: 39). Vielmehr werden sie durch den gleichmäßigen Zug an den doppelt verhängten Rippen gebildet, die auf der Rückseite durch ebendiese Form der Verhängung sichtbar werden (siehe auch Rediger-Graber/Wälchli Keller 1992: 56). So wird auch erst das, was wir als Rückseite verstehen, zu ebendieser gemacht. Im Webprozess ist die Vorderseite eines Lun't-aya Acheik Gewebes nur dann zu sehen, wenn mit dem

Abbildung 8: Der Musterentwurf oberhalb des Gewebes – Seite 6 heißt es rechts darauf. Mit Fortschritt des Webens wird weitergeblättert

Quelle: Jella Fink

Abbildung 9: Von einer Weberin in ihrem Haus aufbewahrte Entwürfe

Quelle: Jella Fink

Weben pausiert und ein Spiegel schräg unter die Gewebebahn gehalten wird. Sobald einige Zentimeter eines gerade neu begonnenen Stückes gewebt sind, präsentieren mir die Weberinnen auf diese Weise die entstandene Partie.

ENTWÜRFE UND GEWEBE ALS GESCHÜTZTES WISSEN

Die Musterblätter, die oberhalb am Webrahmen im direkten Sichtfeld der Weberin angebracht sind, verwandeln sich in schmückendes Beiwerk sobald die ersten Durchgänge eines neuen Musters zum ersten Mal gewebt wurden. Die Musterblätter sind dennoch zentral für die Entstehung eines jeden Lun't-aya Acheiks – ohne eine Mustervorlage wird nicht gewebt. Genauigkeit ist essentiell – nur ein mehr oder weniger überspannter Kettfaden und das gesamte Stück ist ruiniert, da die Schärfe bei der Abgrenzung der Farbflächen das Charakteristikum jeden Lun't-aya Acheik Gewebes ist. Jede Weberin ist im Stande, die Nummern und Farbcodes eines Musterblattes zu entschlüsseln. Je komplexer das Muster, desto mehr Seiten werden benötigt, im Durchschnitt sind es ungefähr zehn Seiten. Einen Htamein

können so viele Muster zieren, wie auf der Breite aufzubringen möglich ist. Am häufigsten jedoch findet man eine Repetition mehrerer Musterverläufe. Grundsätzlich werden für einen Htamein also mehrere Musterentwürfe benötigt.

Einige Weberei-Besitzerinnen haben selbst noch solche Musterentwürfe kreiert – und sind dafür bis heute bekannt – d.h. über die Bezeichnung des kreierten Entwurfs. Über das Wissen um die Erstellung solcher Entwürfe verfügen die Nachfolgerinnen nicht. Zwei Designer fertigen Muster für die Webereien in Sagaing, Amarapura und Mandalay an, die ihren Bestimmungsort auf direktem Wege oder über Zwischenhändler erreichen. Einmal dort eingetroffen verbleiben sie dort – der Entwurf ist nicht länger Eigentum der Designerin, sondern alle Rechte sind der Weberei abgetreten. Das Design darf nur einmal verkauft werden, für die Häufigkeit der Verwendung in der Weberei gibt es dann wiederum keine Beschränkung. Aufbewahrungsmittel sind häufig kleine durchsichtige Plastiktüten, die im Dachgebälk des Wohnhauses hängen oder in einer Truhe ruhen (Abb. 8 und 9).

Die Designerin Daw Khin Aye Mar verfügt über die Originale, die sie aufbewahrt. Verkauft wird je eine Kopie. Der Preis berechnet sich nach der Komplexität des Musters. Diese kann in der Anzahl der abgewechselten Schüsse ausgedrückt werden. Während einige Weberei-Besitzerinnen noch von 20 US Dollar sprechen, zeigt Khin Aye Mar die neuesten Designs mit Preisen um die 50 US Dollar. Ihre einmalige Positionierung ist ihr bewusst – sie spricht von sich als Künstlerin, die Eingebungen bedarf, um neue Entwürfe zu schaffen. Ihr ökonomischer Erfolg zeigt sich durchaus auch: Nebenan wird ein neues Haus gebaut, in dem in Kürze ein eigener Laden untergebracht sein wird. Zusammen mit ihren Schwestern unterhält sie zusätzlich zu ihrer Tätigkeit als Designerin eine kleine Weberei mit acht Angestellten, die vor allem die von ihr als »royal«[7] kategorisierten Muster weben.

Die lokale Kultur in der myanmarischen Tiefebene, vornehmlich also Bamar-geprägt, ist sehr kollektiv orientiert. Großfamilien leben auf engem Raum zusammen und Nachrichten auf den Smartphones werden von der Person gelesen, die gerade daneben steht – ohne, dass sich jemand in seiner Privatsphäre gestört fühlen würde. Umso erstaunlicher ist es, das die Designerin sogar in der eigenen Familie das Wissen um Musterzeichnungen ausschließlich für sich bewahrt hat. An Aufträgen mangelt es nicht. So ist anzunehmen, dass hier vor allem ihr Verständnis von sich selbst als Künstlerin im Vordergrund steht, und das Wissen als ihr Geheimnis dem Konzept des Simmel'schen »Individualisierungsmoment« nahe kommt (Simmel 1958 [1908]: 362).

7 Ebenso wie »modern style« ist der »royal style« in dieser Form, also als Anglizismus, im lokalen Sprachgebrauch aufgetreten.

HERAUSFORDERUNGEN IM UMGANG MIT HANDWERKLICHEN KENNTNISSEN UND FÄHIGKEITEN

Das Lesen der Musterentwürfe wird hingegen genauso wie die Handgriffe des Webens »on the job« gelehrt. Der Lebensweg einer Weberin kann sehr unterschiedlich verlaufen, manche Mädchen kommen im Alter von ungefähr 14 Jahren in eine Weberei, um dort zu lernen; teils verfügen sie über Erfahrung durch einen heimischen Webstuhl und teils fangen sie hier ganz neu an. Manche Frauen bleiben ihr Leben lang in einer Weberei, viele ziehen jedoch weiter bzw. zurück in ihren Herkunftsort. So beklagt sich eine Weberei-Besitzerin: »For the mind it is tiring. To control the workers is difficult. And then they move to another workshop.« Da das Erlernen der Lun't-aya Acheik Wirkerei mindestens zwei Jahre dauert, ist diese Fluktuation ein Problem für die wirtschaftliche Situation der Webereien. Eine weitere Möglichkeit bietet daher das Weben im eigenen Heim. Der Webstuhl befindet sich im Besitz der Auftraggeberin und wird der Weberin gestellt. So kann sie nach eigener Zeiteinteilung weben und gleichzeitig anderen Tätigkeiten nachkommen, wie beispielsweise der Haushaltsführung und der Kinderbetreuung. In ökonomischen Termini entspricht dies also einem Verlagssystem.

Das Wissen um die Erstellung einer Entwurfszeichnung ist durch die ihm eigene komplexe Struktur geschützt, die eine Nachahmung so gut wie unmöglich macht. Zum anderen versucht auch Khin Aye Mar dieses Wissen aktiv zu schützen. Obwohl sie stolz darauf ist, Lun't-aya Acheik anzufertigen, ist sie sich genauso ihres ökonomischen Vorteils bewusst. Das bedeutet, dass das Lehren dieser Fertigkeit andere Personen zu ihrer Konkurrenz machen würde. Während der Erhalt königlicher Muster sich in seiner durchgängigen Anfertigung zeigt, findet sich hier eine Grenze für die Bewahrung dieses Wissens. Auf welche Weise sich dies langfristig in der örtlichen Weberei-Kultur äußert, bleibt abzuwarten. Obwohl von staatlicher Seite ein Erhalt der Lun't-aya Acheik Weberei angestrebt wird, lehrt die Webschule in Amarapura ausschließlich das Lesen, nicht jedoch das Erstellen der Entwurfszeichnung.

Ein Bewusstsein für diese Beschränkung des Wissens existiert. In den einführenden Worten der einzigen lokalen Veröffentlichung über die Acheik Weberei von 1971 heißt es: »In the teaching the secret code is shown verbally and practical. That is why the art has not been recorded in books. It only depends on the pupils' love for it, the instructions of the teacher, the discipline as well as the teacher's

devotion. Only like this it becomes a significant art«[8] (1971). Die Beziehung zwischen Lehrerin und Schülerin steht klar im Fokus dieses Verständnisses, ebenso wie die Tatsache, dass das Wissen durch eine Aura des Geheimnisses geschützt ist. Eine Anleitung zum Entwurfszeichnen findet sich hier nicht. So ist es zwar gewissermaßen geschützt – nämlich vor der Überführung in andere Kontexte, gar der Herstellung andernorts – doch zugleich stellt sich die Frage, wie ein Wissenserhalt oder -transfer aussehen kann; denn die aktuelle Handhabe ist einem Wissenstransfer nahezu konträr entgegengestellt.

Die Fähigkeit, Entwürfe zu zeichnen, ist für Daw Khin Aye Mar zum Betriebsgeheimnis geworden und dieses Monopol sichert ihren ökonomischen Erfolg. Konnte man bisher zwar nicht von durchweg kollektiv verfügbarem Wissen sprechen, war doch die Anzahl der Entwerferinnen höher. In jeder Weberei gab es eine Designerin – die zumeist in Personalunion auch die Besitzerin der Weberei war. Einigen Webereien ist ein potenzieller Verlust von empfundener Authentizität scheinbar bewusst – Besuchern der Weberei wird nicht offen gelegt, dass die Entwürfe mittlerweile von einer Designerin eingekauft werden müssen.

»IT IS NEAR THE RAILWAY!« – ÜBER DIE SEGMENTATION DES WISSENS AUF KLEINEM RAUM

Eine beliebte Ortsangabe – wenn auch wenig hilfreich – Amarapura schmiegt sich zu beiden Seiten an der Eisenbahnstrecke entlang. So dauert es eine ganze Weile, bis die verschiedenen Örtlichkeiten gefunden werden, die letztlich die Entstehungsgeschichte eines jeden Lun't-aya Acheik Gewebes bedeuten. Auf nur wenigen Quadratkilometern sind sie zwar fest miteinander verbunden – durch den steten Handel mit Dingen – und doch (und das nicht nur von mir) schwierig aufzufinden. Für die einzelnen Akteure ist das Gesamtbild unüberschaubar, seine Verwobenheit für viele nicht Ausdruck starker Verbindungen, sondern vielmehr der Verborgenheit der Abläufe.

Bevor vom Weben gesprochen werden kann, geht die Faser bereits durch die Hände einer ganzen Reihe von Menschen, nämlich denjenigen, die sie ernten, spinnen, färben, transportieren und verkaufen (Abb. 10 und 11). Entscheidungen werden somit bereits getroffen, bevor die Weberin ihr Handwerk beginnt.

Die genaue Herkunft der einzelnen Fasern ist zumeist ungewiss; in den Färbereien von Sagaing und Amarapura gibt es zwar unbehandelte Fäden – doch je nach

8 Originalsprache Myanmar. Gemeinsame Übersetzung durch einen Muttersprachler (keine namentliche Nennung erwünscht) und die Autorin.

Abbildung 10: Der Färbevorgang in einer Färberei in Amarapura

Quelle: Jella Fink

Abbildung 11: Eine Mitarbeiterin einer größeren Weberei spult Kettfäden auf

Quelle: Jella Fink

Marktlage stammen sie mal aus China und mal aus Indien. Obwohl auf die durchaus bessere Qualität aus Indien, oder noch besser Thailand, hingewiesen wird – dies gilt auch für die Färbemittel –, ist die Herkunft im Alltagsgeschehen eher zweitrangig. Seit ungefähr fünf Jahren mische man unter die Seide Polyester, höre ich. Die klassische »Feuerprobe« – das Anzünden der Fasern – bestätigt dies in den Webereien, in denen ich die Freiheit habe, einige Fäden verbrennen zu dürfen. Man ist ob dieser Situation nicht beunruhigt – vielmehr arbeitet man aktiv an der Weiterentwicklung der Stoffe. Dazu gehört auch, sie preislich attraktiver zu gestalten, um neue Marktzugänge zu finden und dem aktuellen Geschmack – nämlich kräftiger und somit chemische hergestellter Farben – zu entsprechen. Chinesische Importe sind für dieses Nischenprodukt kein direkter Konkurrent. Doch kann die generelle Entwicklung weg von traditionell empfundener Kleidung hin zu importierter Konfektionsbekleidung nicht verneint werden. Sichtbar wird dies beispielsweise in den unzähligen Aushängen von Bekleidungsgeschäften, die ganz Mandalays Straßen säumen. Daher wird daran gearbeitet, den Acheik hinaus aus seiner Exklusivitäts-Nische hinein in den nationalen Markt zu überführen. Dies

geht einher mit den Einbrüchen ebendieses Nischen-Geschäfts. »It concerns politics!« kommentiert eine der Weberei-Besitzerinnen. Die Entwicklungen in der Politik sind zwischen 2012 und 2015 wenig abschätzbar und so haben die Bestellungen vom bisherig größten Kundenkreis, den Gattinnen und Töchtern der Generäle und Cronies, stark abgenommen. Auf materieller Ebene drücken sich die Bemühungen um neue Kundenkreise also in einer Anpassung der Rohmaterialen, des Musters und neuer Prozesse zur Musteraufbringung aus. Bereits genannt wurde die Möglichkeit, anstatt mit reiner Seide mit Fasergemischen zu arbeiten. Außerdem kann der Arbeitsprozess dadurch beschleunigt werden, dass die Faserstärke dicker ausfällt und weniger Muster gewebt werden. Dies führt ebenfalls zu einer günstigeren Variante des Acheiks in einem Preisbereich von 150 US Dollar und aufwärts. Die Verwendung von Gold- und Silberfäden und das Aufnähen von Perlen ist eine absolute Ausnahme und nur in darauf spezialisierten Design-Läden zu bestellen. Das Glitzern von Gold und Silber erfreut sich aber auch darüber hinaus großer Beliebtheit – und so ist man dazu übergegangen, fertig gewebte Lun't-aya Acheik Gewebe mit Klebstoff zu versehen, um darauf Perlen und Schmucksteine anzubringen. Kleber, der bereits Glitzerpartikel enthält, wird zudem zusätzlich auf die bereits gewebten Acheik Musterstrukturen aufgebracht (Abb. 12).

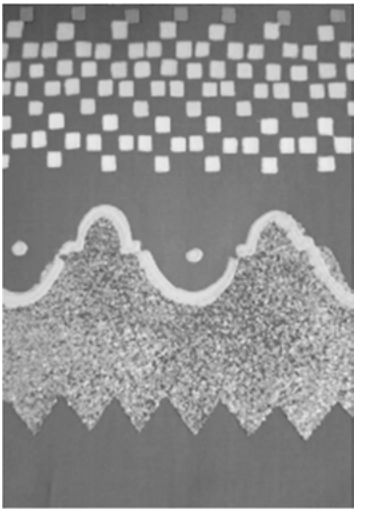
Aus einer westlichen Perspektive, die von Bemühungen um Bewahrung traditionellen Handwerks geprägt ist, mag dies fast schon frevelhaft anmuten – aus lokaler Perspektive bedeutet es raffiniertes Unternehmertum. Denn Acheik Htameins haben heute noch einen weiteren Konkurrenten: einfarbige Stoffbahnen, auf die Acheik Muster gestickt sind. Obwohl auf den ersten Blick als solche erkenntlich, sind sie durch den weitaus geringeren Preis überaus bezahlbar und zur beliebten Alternative geworden. Eine andere Variante, die für den Alltag geschaffen wurde, und somit nicht die Nische der üblichen Acheik Htameins besetzt, ist das farbige Bedrucken der Stoffbahn. Es entsteht dabei ein Alltags-Longyi – doch mit ganz klarer Referenz zum Lun't-aya Acheik (Abb. 13). Während Fraser-Lu 1994 schreibt, dass solche »Imitationen« des Acheik die Konsumenten nicht überzeugt haben (Fraser-Lu 1994: 270), hat sich die Situation heute gewandelt.

Der Lun't-aya Acheik ist nun also Ausgangspunkt einer ganzen Reihe von textilen Schöpfungen, die die Frauen Myanmars bekleiden oder in dieser Funktion in anderen Medien rezipiert werden. Die Wandelbarkeit des Acheik Webens wird praktisch erforscht und zum Einsatz gebracht – nicht nur um einen traditionell

Abbildung 12: Die Besitzerin der Weberei gibt dem Gewebe mit Verzierungen aus glitzernder Klebemasse und aufgebrachten Schmucksteinen den letzten Schliff

Quelle: Jella Fink

Abbildung 13: Im Wellenmotiv bedruckter Alltags-Htamein.es rechts darauf. Mit Fortschritt des Webens wird weitergeblättert



Quelle: Jella Fink

begründeten Kleidungsstil erhalten zu können, sondern vielmehr um den Kleidungsstil im heutigen Myanmar aktiv mitzugestalten. Es scheint ein wiederkehrendes Merkmal zu werden, neue Ideen erfolgreich in ein Produkt zu überführen, das letztlich »unmistakably ›Burmese‹ in spirit« wird, wie Fraser-Lu 1994 in Bezug auf die erfolgreiche Adaption des Acheiks von Manipur'schen Webern bemerkt (Fraser-Lu 1994: 5). Vor dem Hintergrund der repräsentativen Kraft dieses Bamar-assoziierten Kleidungsstücks, kann davon ausgegangen werden, dass das individuell empfundene Verhältnis zur Nation Myanmar durchaus eine Rolle in der Kleiderwahl spielt. Im Rahmen dieses Beitrags konnten diese Fragen lediglich angeschnitten werden und müssen an anderer Stelle weiter verfolgt werden.

Über die handwerkliche Herstellung von textilen Stoffen lässt sich also zusammenfassend sagen, dass die Designerin und Weberei-Besitzerinnen sich neue Strategien angeeignet haben. Längst ist Kommunikation der neue modus operandi und die Änderungen der politischen Landschaft haben auf lokaler Ebene zu verstärktem Austausch zwischen urbanen, ruralen Regionen und dem Ausland gesorgt, die vor 2011 noch nicht zu beobachten waren (vgl. Noack 2011: 36). Für

Abbildung 14: Die Designerin zeigt, wie manche Kundinnen mit ihr kommunizieren – über Bilder, die sie mit dem Smartphone an sie senden.

Quelle: Jella Fink

diesen Austausch von Ideen kommen Smartphones für das Übermitteln von Bildern zum Einsatz (Abb. 14). Mischgewebe und Faserstärke verringern den Preis und zielen auf neue, bisher nicht angesprochene Kundenkreise ab, die empfundenen ethnischen Zugehörigkeiten überschreitend. Während der Staat noch das »Unity in Diversity« Dogma durch die kommunikative Kraft von ethnisch zugeschriebenen Kleiderordnungen zur Schau stellt (Museen, Illustrationen in Veröffentlichungen der Regierung etc.; siehe auch Noack 2011: 83 und Schneider/Weiner 1989: 1), hat sich der Acheik eine ganz neue Position, nämlich nicht die der des Bamar-Kleidungsstück, sondern des Myanmar-Kleidungsstücks erobert und wird begeistert landesweit getragen. Während die Nachfrage also wächst, reduziert sich die Gruppe derjenigen, die die Stoffe aktiv gestalten, auf einige wenige. Der exklusive Kreis der Trägerinnen wird zum exklusiven Kreis der Macherinnen.

Diese Fallschilderungen machen deutlich, wie sehr einzelne Geschäftsfrauen und Künstlerinnen im kontemporären Kontext der Lun't-aya Acheik Webkunst bedeutende Funktionen innehaben. Inwieweit es sich hierbei um Kunsthandwerksspezifische Besonderheiten handelt, muss eine breiter angelegte Forschung zur Rolle der Frau als Unternehmerin in Myanmar zeigen. So lässt sich die zu Beginn gestellte Frage nach einer Materialisierung des Wandels in Form der Lun't-aya

Acheik Weberei im Grundsatz positiv beantworten. Veränderungen werden in materieller Form sichtbar und taktil erfahrbar. Hinzu kommen die beschriebenen strukturellen Veränderungen und eine neue Annahme des Gewebes jenseits der ursprünglich ethnisch-verorteten Zuschreibung. Meine Gesprächspartner sprechen von den letzten fünf Jahren, in denen sich ihre Strategien und Prozesse verändert haben. Das entspricht zwar auch der Zeit, in der durch die Regierung der top-down Demokratisierungsprozess eingeleitet wurde, durch den es zu den bereits geschilderten Veränderungen des Kundenkreises gekommen ist; es ist aber nicht auszuschließen, dass es nicht ohnehin zu Veränderungen – wie beispielsweise der Verwendung von Fasergemischen statt reiner Seide – gekommen wäre. Somit ist diese Korrelation nicht unbedingt Ausdruck einer einfachen kausalen Verknüpfung, die im politisch begründeten Wandel des Marktes zu verorten ist. Eine breiter angelegte und vergleichende Studie der textilen Materialien in den Webereien, in privaten Sammlungen und in Museen könnte in der Zukunft weitaus besser darüber Auskunft geben, welche stilistischen und materiellen Tendenzen es zu welchen Zeiten gegeben hat und wie die heutige Situation hierin einzuordnen ist. Das größtenteils nicht-institutionalisierte Wissen zum Weben bietet zudem auch ein spannendes Untersuchungsfeld in Hinblick auf die Rolle von textilen Objekten als Wissensarchiv. Dies kann neue Impulse bezüglich der Erforschung von »Schulen« der Lun't-aya Acheik Weberei und ihrer Bedeutung als Kunstform setzen. Die Acheik Weberei kann in hohem Maße Veränderungen aufnehmen, ohne die ihr grundsätzlich einzigartigen Charakteristika zu verlieren. Zudem wird klar, dass die Herstellerinnen über ausreichend kreatives Potenzial verfügen, um mit dessen Hilfe aktiv neue Wege für die Zukunft zu eröffnen.

LITERATUR

Arndt, Erika (2006): Handbuch Weben. Geschichte, Materialien und Techniken des Handwebens, Bern: Haupt.

Daw Htwe Gyin (1971): Lun Ya Kya Acheik = 100 Schiffchen Wellen, Unveröffentlichte Handreichung.

Dell, Elizabeth/Dudley, Sandra H. (2003): Textiles from Burma. Featuring the James Henry Green collection, London: Buppha Press.

Fraser-Lu, Sylvia (1988): Handwoven textiles of South-East Asia, Singapore, Oxford: Oxford University Press.

Fraser-Lu, Sylvia (1994): Burmese crafts. Past and Present, Kuala Lumpur u.a: Oxford Univ. Press.

Gillow, John/Sentance, Brian (1999): World textiles. A visual guide to traditional techniques, London: Thames & Hudson.

Kramer, Tom (2007): The United Wa State Party. Narco-army or ethnic nationalist party? (= Policy studies, 38), Washington, DC, Singapore: East-West Center Washington; Institute of Southeast Asian Studies.

Kuckartz, Udo (2012): Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung, Weinheim: Beltz Juventa.

Kunlabutr, Punvasa (2004): Burmese Court Textiles. Luntaya-acheiq. An illustrated book of Burmese Court Textiles, Bangkok: Lampion.

McKeen di Crocco, Virginia (1998): »Textiles and Costumes«, in: John Falconer et al. (Hg.), Myanmar style. Art, Architecture and Design of Burma, London: Thames & Hudson, S. 182-195.

Mentges, Gabriele (2005): »Für eine Kulturanthropologie des Textilen. Einige Überlegungen«, in: Gabriele Mentges (Hg.), Kulturanthropologie des Textilen (Textil – Körper – Mode. Dortmunder Reihe zu kulturanthropologischen Studien des Textilen), Berlin: Ed. Ebersbach, S. 11-56.

Mentges, Gabriele (2012): »The Role of the UNESCO and the Uzbek Nation Building Process«, in: Regina Bendix/Aditya Eggert/Arnika Peselmann (Hg.), Heritage Regimes and the Statem, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, S. 213-225.

Noack, Georg (2011): Local traditions, global modernities. Dress, identity and the creation of public self-images in contemporary urban Myanmar, Berlin: Regiospectra Verl.

Rediger-Graber, Heidi/Wälchli Keller, Barbara (1992): Bildweben, Aarau: AT Verlag.

Simmel, Georg (1958 [1908]): Über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin: Duncker und Humblot.

Scherman, Lucian et al. (2014 [1922]): Textiles, crafts and customs of Burma's women world, Bangkok: White Lotus.

Schneider, Jane/Weiner, Annette B. (1989): »Introduction«, in: Annette B. Weiner/Jane Schneider (Hg.): Cloth and Human Experience, Washington: Smithsonian Institution Press, S. 1-29.

Schober, Juliane (2011): Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar. Cultural narratives, colonial legacies, and civil society, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Skidmore, Monique (2005): »Introduction: Burma at the Turn of the 21st Century«, in: Monique Skidmore (Hg.), Burma at the Turn of the 21st Century, Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 1-18.

Skov, Lise (2011): »Dreams of Small Nations in a Polycentric Fashion World«, in: Fashion Theory 15 (2), S. 137-156.
Tietzel, Brigitte (1988): Geschichte der Webkunst. Technische Grundlagen und künstlerische Traditionen, Köln: DuMont.

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Die Bildrechte aller Fotografien liegen bei der Autorin.

Abbildung 3: Die UNDP teilte dieses Bild anlässlich des jährlichen Wasserfestes am 13. April 2017 über den Social Media Kanal Facebook. Abzurufen unter: https://www.facebook.com/UndpMyanmar/.

Das Bildnis des General Aung San

Felix Girke[1]

> Aung San's name today evokes images of freedom, democracy, and civil rights to the people of Burma, and it is to his image that many turn during the nation's difficult hours.
> *(Naw 2001: 218)*

> At once stable and portable, images look back at us, and in doing so shed light on the meaning of absence. The visible and the invisible, seen and imagined, constitute each other through endless feedback.
> *(Bartmanski/Alexander 2012: 6)*

19. JULI 2015: MARTYRS' DAY IN YANGON (MYANMAR)

In den grauen Morgenstunden des 19. Juli 2015 traf ich mich mit zwei ad-hoc eingestellten Forschungsassistentinnen vor dem Hauptquartier der »National

1 Ich danke Judith Beyer für eine kritische Durchsicht des Textes und Lisa Huurdeman für handwerkliche Hilfe. Diskussionen im Rahmen des Panels 47 »Dinge, die provozieren; Dinge, die vermitteln« (DGV-Tagung 2015 in Marburg) sowie auf der Konferenz »Myanmarforschung 2015« in Zürich haben mir geholfen, mein Argument zu fokussieren.

Abbildung 1: Gerahmtes Aung San Portrait

Quelle: Sammlung Felix Girke

League of Democracy« (NLD) im Stadtviertel Bahan in Yangon, der früheren Hauptstadt Myanmars. Die beiden MA-Studentinnen der Ethnologie waren mir vom Department of Anthropology der Yangon University vermittelt worden. Ich beabsichtigte, über den ganzen 19. Juli den nationalen Feiertag »Martyrs' Day« an den einschlägigen Schauplätzen der Metropole zu beforschen. Eine der Assistentinnen wurde von ihren Eltern begleitet, die mich in Augenschein nahmen – möglicherweise war ihnen auch der Ort und die Uhrzeit unseres Treffens suspekt. Nach einem kurzen Austausch lächelten sie und überreichten mir eine mitgebrachte Gabe: ein gerahmtes, 40x30cm großes Portrait von Major-General (»Bogyoke«) Aung San, dem wichtigsten der Märtyrer, denen an diesem Tag gedacht wurde.

Bei einem Arbeitsplan, der vorsah, von 4 Uhr morgens bis zum Einbruch der Dunkelheit mit ständigen Ortswechseln der Dynamik des Gedenkens zu folgen, war dieses Objekt natürlich zunächst unpraktisch. Doch kann dieser Akt des Gebens, der meine Forschung an diesem »Martyrs' Day« eröffnete, als ein Schlüsselmoment für eine weitergehende Analyse betrachtet werden: gerahmte Aung

San-Portraits gehören zu den Dingen, die in Myanmar (früher Burma, im Deutschen auch »Birma«[2]) im 20. Jahrhundert und möglicherweise darüber hinaus mit das größte Potential zur Provokation trugen – und das nicht nur am Martyrs' Day. Nach einem kurzen biographischen und historischen Überblick von Kolonialzeit bis zur Periode nach 1988, als große Aufstände das Land erschütterten, diskutiere ich das Bildnis des General Aung San als säkulare Ikone, die durch ihre Materialität als gerahmte Photographie und ihrer grenzüberschreitenden Bewegung zwischen privaten Räumen und der ›Straße‹ eine besondere Dynamik generieren kann.

WER WAR AUNG SAN?

Wenige Menschen schieden mit 32 Jahren aus dem Leben und hinterließen derartige Fußstapfen wie Aung San. Mehrere englischsprachige (z.B. Maung Maung 1962, Naw 2001, Silverstein 1993) und zahllose myanmarische Veröffentlichung haben sich seinem Leben und seinem Wirken gewidmet; ich nenne nur die wichtigsten Eckpunkte.

Geboren 1915 noch unter britisch-kolonialer Herrschaft im ländlichen Burma, politisierte er sich schnell, als er seine Studien an der Rangoon University aufnahm. Zusammen mit Sinnesgenossen agitierte er gegen die britischen Herrscher und deren Bildungspolitik, die letztlich nur auf die Ausbildung einer einheimischen, Empire-konformen Bürokratenkaste abzielte, und stieg zu einem landesweit anerkannten Anführer der Studentenschaft auf. In den späten 1930ern trat er der *Dobama Asiayone* bei (etwa: »Wir Burmesen-Assoziation«), einer anti-kolonialen Gruppierung, deren Mitglieder sich gegenseitig den Titel *thakin* verliehen, »Meister/Herr«, eine Anrede, die bisher exklusiv von den Briten eingefordert wurde. »Thakin Aung San« orientierte sich politisch an Sozialismus und Kommunismus und tat sich als Begründer und Mitglied verschiedener Parteien und Gruppierungen hervor.

Die burmesischen Nationalisten sahen im Zweiten Weltkrieg eine Chance, die ersehnte Unabhängigkeit und Herauslösung aus dem Empire zu erlangen, und

2 Die internationale Bezeichnung »Myanmar« wurde 1989 offiziell festgelegt; damit einher ging eine Umbenennung vieler Orte im Land. Ich verwende Burma für die Zeit bis 1988, ab dann Myanmar, respektive Rangoon und Yangon. Die überwiegend buddhistische Bevölkerungsmehrheit bezeichne ich als »Bamar«. Ein guter Sammelbegriff für die Bewohner Myanmars ist weder im Deutschen noch im Englischen etabliert, daher verwende ich den eigentlich veralteten Begriff »Burmesen«.

Abbildung 2: Aung San-Literatur im Buchladen

Quelle: Felix Girke

Aung San, bereits *persona non grata*, schmuggelte sich mit Weggefährten aus dem Land, um in China Verbündete zu finden. Von japanischen Agenten abgefangen und rekrutiert, wurde er paramilitärisch ausgebildet und kehrte nach Burma zurück, wo er mit seinen »30 Kameraden« den geplanten japanischen Angriff auf das Land mit einheimischen Korps unterstützte. Die Briten wurden 1942 aus Burma vertrieben, und die verbliebenen Truppen und Verwaltungsteile zogen sich nach Indien zurück. Die Japaner bauten in Folge parallele japanische und burmesische Administrationen auf und entließen Burma 1943 formal (aber letztlich nur vorgeblich) in die Unabhängigkeit. Aung San, in Tokyo mit Orden behängt, wurde Kriegsminister. Die Enttäuschung und Frustration der Burmesen wuchs jedoch schnell, da die Bedingungen unter den Japanern keineswegs besser als unter den Briten waren. Als sich im pazifischen Theater das Blatt schließlich zu wenden begann und die Briten aus Indien erneute Vorstöße nach Burma machten, wandte sich Aung San gegen die japanischen Machthaber. In Kooperation mit britischen Offiziellen begann er, die Vertreibung der Japaner vorzubereiten. Ein breiter Aufstand im März 1945, von ihm mitorganisiert, trug zur Niederlage der Japaner bei, und im Oktober 1945 herrschte wieder eine zivile Regierung in Rangoon. Aung

San sollte erst einen hohen Rang in der neu gegründeten »Burma Army« bekleiden, sah seine Zukunft selber aber im zivilen-politischen Bereich. Als Präsident der AFPFL (Anti-Fascist People's Freedom League) führte er diverse politische Kräfte, konnte aber die Abspaltung der CPB (Communist Party of Burma), die er mitbegründet hatte, nicht verhindern. Die burmesischen Nationalisten strebten weiterhin v.a. nach Unabhängigkeit, und Aung San unterzeichnete im Januar 1947 in London das Aung San-Attlee Agreement, das vorsah, das Burma selber über seine Zukunft innerhalb oder außerhalb des britischen Commonwealth entscheiden können sollte.[3] Eine Vorbedingung, die den Verhandlungsführern – in erster Linie ethnische Bamar – von den Briten auferlegt wurde, war, mit den ethnischen Minderheiten des Landes (in den »Frontier Areas«) zu einer Einigung zu kommen. Die Briten waren besorgt, dass die Karen (heute auch Kayin), Kachin, Chin, Shan etc. unter einer von Bamar dominierten Regierung aus dem »Ministerial Burma« benachteiligt werden könnten: Angehörige der Minderheiten, großenteils Christen, hatten von der Kolonialzeit stärker profitiert als die Bamar, und hatten auch im Laufe des Krieges mit den Briten gegen die Japaner und ihre Bamar-Landleute gekämpft.

Wieder nach Burma zurückgekehrt, besuchte Aung San die so genannte Panglong-Konferenz, auf der Vertreter von einigen ethnischen Minderheiten über ihre zukünftige Haltung zum Land debattierten. Er schaffte es kraft seiner Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit, das Vertrauen der anwesenden Delegierten zu gewinnen. Diese bekundeten schließlich mit ihrer Unterschrift unter dem Panglong Agreement, mit der Union of Burma kooperieren zu wollen, um schnellstmöglich Unabhängigkeit für alle innerhalb der Landesgrenzen zu erreichen. Aung Sans Zusicherungen von wirtschaftlicher Kooperation, interner Autonomie und gleicher Rechte für die Bewohner der »Frontier Areas« hatten sie überzeugt.

Wenige Monate später, am 19. Juli 1947, wurde Aung San mit dem halben Kabinett seiner Schattenregierung im »Secretariat«, dem wichtigsten Regierungsgebäude in Rangoon, von den Handlangern eines Rivalen ermordet. U Saw, ein älterer Politiker, der gegen das Aung San-Attlee Agreement gestimmt hatte und der sich erhoffte, seinen früheren Einfluss wieder zu gewinnen, wurde als Urheber

3 Reproduziert hier: https://burmastar1010.files.wordpress.com/2011/06/44172419-aungsan-atlee-agreement.pdf. Donnison (1970: Kapitel 8) bietet einen nachvollziehbaren Überblick der Machtkämpfe in dieser Zeit, sowohl zwischen burmesischen Politikern und britischer Verwaltung als auch in Bezug auf die Rivalitäten unter Burmesen.

des Komplotts ausgemacht. Aus Aung San und den anderen wurden »die Märtyrer«, symbolisch gefallen bei den letzten Schritten zur Unabhängigkeit.[4]

Aung San war, wie eingangs erwähnt, zu diesem Zeitpunkt 32 Jahre alt und auf dem besten Weg, Premierminister zu werden. Neben seiner bewegten öffentlichen Karriere heiratete er die Krankenschwester Khin Kyi, die ihn im Rangoon General Hospital gepflegt hatte. Von ihren Kindern ist die Tochter Suu Kyi (oft auch »Aung San Suu Kyi«) heute als Friedensnobelpreisträgerin und Gesicht des Widerstands gegen das Militärregime, das jahrzehntelang das Land kontrollierte und global isolierte, weltbekannt. Sie führt seit 1988 die NLD an.

Aung Sans Verlust erschütterte das Land. Zahlreiche Autoren, die seine Ermordung diskutieren, werfen die Frage auf, was es bedeutet hätte, wenn er weiter die Zügel des Staates gehalten hätte. Hätte der quasi mit der Unabhängigkeit einsetzende Bürgerkrieg mit seinen vielen Fronten, der im Prinzip bis heute andauert, verhindert werden können? Hätte eine echte Annäherung zwischen Bamar und den ethnischen Minderheiten des Landes stattgefunden? Wäre der desaströse »burmesische Weg zum Sozialismus« ab den 1960er Jahren nicht eingeschlagen worden, der die Wirtschaft des Landes, das unter dem zweiten Weltkrieg sehr gelitten hatte, endgültig ruinierte?

Doch durch den Zeitpunkt seines Todes konnte Aung Sans Erbe in gewisser Hinsicht rein und unbefleckt bleiben, geprägt durch seine persönlichen Qualitäten und Erfolge und nicht durch Kompromisse und Realpolitik korrumpiert.

»Burmans have said that ›Everything Aung San touched turned to gold‹: perhaps this was most true in that, in the hour of his triumph, he was struck down, to become a martyr. Aung San has the glory of independence: he has no responsibility for the miseries of the civil war that followed.« (Tinker 1967: 28, vgl. Brigadier Maung Maung 2011: 70f)

DIE ORTE UND FESTE DES GENERAL AUNG SAN

Aung San war die Schlüsselfigur der burmesischen Unabhängigkeit. Er war »student leader«, ein bis heute anerkannter Status in Myanmar; er war als *thakin* und

4 Eigentlich wurden neun Menschen ermordet. Im Laufe der Jahrzehnte wurden Ohn Maung, der lediglich Staatssekretär in spe war, und Ko Htwe, ein junger schiitischer Leibwächter eines sunnitischen Ministers, gelegentlich nicht im selben Ausmaß gewürdigt wie die ‚richtigen' Minister. Noch heute wird ihnen bei den jährlichen Gedenkfeiern als letzten der neun Märtyrer gedacht.

Mitglied der *Dobama Asiayone* federführender Nationalist; er agitierte für Sozialismus und Kommunismus; er war als Guerilla und Revolutionär erst gegen die Briten und dann gegen die Japaner ein militärischer Held, der gleich zwei Kolonialmächte ›besiegt‹ hat; er war als Gast in London und Delhi ein weltweit anerkannter Sprecher für die burmesische Sache; er zeigte in Panglong die Möglichkeit einer Annäherung zwischen Bamar und Minderheiten auf; und er wurde zum nie korrumpierten (hypothetisch unkorrumpierbaren) Märtyrer. Posthum hinterließ er mit seiner Tochter Suu Kyi, so stellte sich letztlich heraus, dem im 20. Jahrhundert so schwer geplagten Land ein Versprechen auf eine bessere Zukunft. Diese Liste deutet an, wie er verschiedensten Anliegen als Projektionsfläche dienen konnte und kann.

Schon bald wurde seiner Rolle im Land auch angesichts – und man kann annehmen: wegen – seiner körperlichen Abwesenheit materiell Rechnung getragen: alleine in Yangon nimmt heute eine ganze Reihe von Orten direkten Bezug auf Aung San. Eine der wichtigsten Achsen der Downtown ist heute die Bogyoke Aung San Road. Dort liegt auch der bedeutsame Bogyoke Aung San Market. Sein altes Wohnhaus, heute ein Museum, liegt (ebenso wie die deutsche Botschaft) an der Bogyoke Aung San Museum Road, die von der Nat Mauk Road abgeht, wiederum eine vielbefahrene Ost-West-Achse etwas nördlich der Innenstadt – Nat Mauk im mittleren Burma war sein Geburtsort. Vom Museum fußläufig erreichbar ist die Aung San-Statue.[5] Das zentrale Stadion in Yangon ist das Aung San-Stadium. Um die bedeutendste Pagode des ganzen Landes, die Shwedagon-Pagode in Yangon, schlängelt sich die »Märtyrer-Straße« (Arzarni Road). Diese führt zum »Martyrs' Memorial«, in dem die Überreste von Aung San und den meisten anderen Ermordeten ruhen. Im Restaurant »House of Memories« ist seine Schreibstube aus der Zeit der japanischen Besatzung erhalten. In einem College auf dem Campus der Yangon University findet sich auch noch sein Zimmer aus studentischen Tagen. Schließlich, das Secretariat: nach dem Umzug der Regierung Myanmars nach Naypyidaw vor etwa zehn Jahren wurde dieser riesige Komplex mehr oder weniger aufgegeben, und blieb der Öffentlichkeit verschlossen – der Sitzungssaal, in dem die Märtyrer starben, wurde jedoch weiterhin als Schrein gepflegt. Ein Vorort der Stadt, Aung San Myo, wurde nach dem Krieg für Sozialwohnungen für

5 In den meisten Städte Myanmars steht eine Aung San-Statue, und Aung San-Straßen sind typischerweise wichtige Boulevards.

Veteranen bereitgestellt. Aung San wurde auf Geldscheine und auf Briefmarken gedruckt.[6]

Nicht nur der Martyrs' Day, sondern auch andere säkulare Feiertage des Landes stehen in Zusammenhang mit Aung San:[7] Der »Independence Day« am 4. Januar ist im Prinzip durch die Abwesenheit Aung Sans gekennzeichnet, der ihn zwar erzwungen hatte, aber nicht mehr erleben durfte. Der »Union Day« am 12. Februar markiert die Unterzeichnung des »Panglong Agreements«. Der Aufstand gegen die Japaner am 27. März 1945 war der Anlass für den »Resistance Day«, und wurde später in »Armed Forces Day« umbenannt. Aung Sans Geburtstag ist zwar kein offizieller Feiertag, wird aber oft individuell oder informell zum Gedenken genutzt: viele Freiwillige verteilen an diesem Tag eine einfache Linsenspeise mit *paratha*-Brot, eine spärliche Mahlzeit, die angeblich das Lieblingsgericht des auch deswegen als asketisch verstandenen Bogyoke gewesen sein soll.[8]

Es sei festgehalten, dass das Gedenken an Aung San öffentlich wie privat gepflegt wurde, dass es einen reichen Schatz an Gedichten, Liedgut, und oral tradierten Narrativen gab und gibt, und dass sich Wahrheit und Mythos hierbei kaum trennen lassen – wenn das denn jemand wollte.

Folglich fungierte »Aung San« als eine Projektionsfläche für Hoffnungen und Erwartungen, für Werte und Haltungen. Semiotisch betrachtet ist er jedoch weniger ein »leerer Signifikant«, der einer Beliebigkeit zuträglich ist, sondern vielmehr völlig überdeterminiert durch ein Bündel an historisch zwar zusammenhängender aber gelegentlich in Spannungsverhältnissen stehender Bezüge. Das materielle

6 Die allererste Briefmarke des unabhängigen Landes kopierte die letzte koloniale Briefmarke bis ins Detail – nur der Kopf von King George VI wurde durch den von Aung San ersetzt (Min Sun Min 2007: 40).

7 Eine Ausnahme ist der »Peasants' Day« am 2. März, der zwar offiziell den Bauern zugedacht ist, aber tatsächlich die Machtergreifung von General Ne Win 1962 markiert. Der »National Day« am zehnten Tag nach dem Vollmond des Monats Tazaungmone (gegen Ende des Jahres) erinnert an den großen studentischen Streik gegen die britischen Herrscher 1920 – zwar ohne Aung San, doch über den Akteur »Studenten« besteht auch hier eine Beziehung: Ereignisse wie dieses politisierten die Studenten, und brachten Aung San und seine Kommilitonen mittelbar hervor.

8 Im Bogyoke Aung San-Museum findet sich auf dem Esstisch im Erdgeschoss eine reproduzierte handschriftliche Notiz Aung Sans, in der er seine Frau um dieses Gericht bittet. Diese Evidenz korreliert mit Anekdoten über sein asketisches Leben, wie dem Vorfall als er befahl, die Curries der Offiziere (besser) und der einfachen Soldaten (schlechter) zusammenzugießen, um angesichts geteilter Aufgaben und Gefahren ein aus seiner Sicht unangemessenes Privileg zu beseitigen.

Bildnis des General Aung San wird im Folgenden als eine machtvolle (säkulare) Ikone verstanden (vgl. Alexander/Bartmanski/Giesen 2012), deren mögliche Assoziationen rundweg positiv sind. Doch aus diesen erschließt sich nicht das Potential eines Aung San-Portraits, irgendjemanden zu provozieren. Dazu muss das Jahr 1988 in den Blick genommen werden.

1988

Die materielle Greifbarkeit und die Direktheit der Erfahrung von Aung Sans Vermächtnis nahm mit der Machtergreifung von General Ne Win im Jahr 1962 sogar noch zu. Ne Win, ein Weggefährte Aung Sans, vermied es, einen eigenen Personenkult zu fördern und versuchte stattdessen, durch Berufung auf Aung San Legitimität für sein Regime und das Militär zu generieren (vgl. Nakanishi 2013: 241-3). Die sechsundzwanzig Jahre seiner Herrschaft hatten jedoch eine fortschreitende Präkarisierung des Landes zur Folge. Das Scheitern des 1962 eingeschlagenen »Burmese Way to Socialism« war nicht länger zu leugnen. Die Lage eskalierte im Sommer 1988. Die politischen und ökonomischen Details dieser Zeit ordne ich hier einem scheinbaren Epiphänomen unter: Die Demonstranten, Menschen aus allen Teilen der Gesellschaft (vgl. Lintner 1990: 114), trugen bei Demonstrationen verlässlich ein Porträt von Aung San vorneweg (vgl. Prager 1998: 369f). Zahlreiche Beobachter haben dies registriert; ich referiere hier das einschlägige Buch *Outrage* des schwedischen Journalisten Bertil Lintner, um diese Verwendung des Bildnisses des Generals Aung San besser nachzuvollziehen. Schon das Titelbild meiner Ausgabe des Buchs zeigt Demonstranten mit drei Aung San-Portraits.

»We held a big meeting on the Prome Road campus [north of the city center] on June 21st', remembered Soe Win, a medical student. ›Thousands of people were there and suddenly someone got the idea that we should march down town to the main Institute of Medicine in central Rangoon, where another meeting was being held. We marched off at 1 PM, a solid column of several thousand students. We took our peacock and student union flags and someone went inside the teachers' office [and] brought out Aung San's portrait to be carried in front of the demonstration.‹« (Lintner 1990: 75)

»At first, there were only twelve of us in a teashop in Yankin. We had gathered old precoup Union of Burma flags, student flags with the fighting peacock and portraits of Aung San which we had collected from government offices and people's homes.« (1990: 95)

Eine Seite später reproduziert Lintner einen Bericht der Associated Press, der die Pfauenflaggen und (»1940s national hero«) Aung San-Portraits bestätigt. Ein »westlicher Diplomat« wird wie folgt zitiert:

»There were disciplined bursts of automatic riflefire into the crowds and snipers picked out the people holding flags and portraits of Aung San.« (1990: 100)

Lintners Narrativ geht unerbittlich weiter:

»The slaughter began soon afterwards. The first to be hit were a young Buddhist novice and an 18-year old girl. She was still tightly holding a portrait of Aung San when she fell dead to the street.« (1990: 101)

Später, im September, gab es erneut Demonstrationen; erneut trugen Menschen Aung San durch die Straßen, und erneut gab es Berichte, die Truppen würde bei der Niederschlagung besonders auf diejenigen zielen »who were carrying peacock flags and portraits of Aung San« (Lintner 1990: 134). Berühmt ist bis heute der Fall der jungen Win Maw Oo; Lintner berichtet, dass das sechzehnjährige Mädchen mit Schusswunden in ein Krankenhaus gebracht wurde und zitiert ihren Bruder, dass sie dort um ein Bild von Aung San bat: »At 1 pm, she died, clasping the portrait.« (1990: 134)[9]

Die Diagnose, dass die Träger von Bildnissen des General Aung San besonders ins Visier genommen wurden, ist heute schwer zu validieren; durch die häufige Wiederholung hat sie aber eine affektive Realität im kollektiven Gedächtnis erlangt. Sie fügt der anerkannt brutalen Reaktion der Staatsgewalt dabei noch eine psychologische Note besonderer Perfidie hinzu, und dient damit als *just so*-Story,

9 Ein Bild von Win Maw Oo, die blutend über die Straßen getragen wurde, ging 1988 um die Welt. Der Fall ist über den Bezug zu Aung San dahingehend bemerkenswert, dass – wie verschiedene Medien nicht ohne Pathos berichteten – Win Maw Oo ihren herbeigeeilten Vater um einen letzten Dienst bat: »›Can you promise me something?‹ she asked. Then she made her father swear not to perform the last rites for her ‚until you get the democracy we asked for'. Then she died.« (Marshall 2012) Die Eltern respektierten diesen Wunsch nach Medienberichten: Das Zeremoniell wurde am 6. Dezember 2015, wenige Wochen nach den ersten freien landesweiten Wahlen seit langer Zeit (bei denen Aung San Suu Kyis NLD 79% der möglichen Sitze gewann), endlich nachgeholt (Min Zin 2016).

um die Abwendung der Armee von Aung Sans Vermächtnis jenseits aller Zweifel zu belegen.[10]

Doch noch im August betrat Suu Kyi die Bühne, die lange im Ausland lebte und eher zufällig zur Pflege ihrer Mutter in Yangon war, und die doch schon immer eine vererbte Verantwortung für ›ihr Land‹ empfunden hatte.

»Unintentionally, she herself came to play an important role in the future. While the uprising was gathering force she had stayed neutral, but after the August massacre pressure was building up that she should take an active role in resolving this crisis. Thousands of protesters had carried portraits of her father in demonstrations all over the country; his name was almost mythical and symbolised all that Burma was not but should be – free, democratic and prosperous. Aung San Suu Kyi continued the legacy of her father and her appearance on the political stage in Burma in August was met with excitement and high expectations.« (Lintner 1990: 109)

Am 25. August hält Suu Kyi dann ihre erste öffentliche Rede an der Shwedagon-Pagode, einem der heiligsten Orte der Stadt und des ganzen Landes: »A huge portrait of her father, Aung San, had been placed above the stage alongside a resistance flag from World War Two.« (Lintner 1990: 115) In ihrer Rede bezieht sich Suu Kyi direkt auf das Vermächtnis ihres Vaters; als dessen Tochter habe sie nicht gleichgültig bleiben können.

»›We were all surprised‹, Aung Win said. ›Not only did she look like her father, she spoke like him also: short, concise and right to the point.‹« (Lintner 1990: 116)

Lintners Bezug auf die Symbolik Aung Sans führe ich im nächsten Abschnitt aus. Festzuhalten sind hier aber zunächst die Hinweise auf die Materialität und die praktische Nutzung des Aung San-Bildnisses. In einer eleganten Formulierung weist Popham darauf hin, dass es für die Demonstranten »in absence of anyone of flesh and blood to follow« (2012: 38) eine Platzhalterfunktion hatte.[11] Ein Teil der

10 Popham reproduziert sogar die Explikation eines Demonstranten, dass »I thought they could not shoot me if I was carrying a picture of General Aung San« (2012: 44). Derartige Klarheit der Informanten vereinfacht natürlich die Arbeit des Analysten. Vgl. Zöllner (2012: 292-93).

11 Die Proteste in den Straßen waren nicht zentral gesteuert, wenn auch eine Vielzahl an mehr oder weniger prominenten Politikern versuchte, in diesem Rahmen Einfluss auszuüben bzw. zu gewinnen. Siehe Belting (2012) zum Verhältnis von Bild und abwesendem Leib.

Mythologie um Aung San speist sich aus seiner Rolle als Anführer bei öffentlichen Protesten, als Studentenführer gegen die Briten und auch später, seine öffentliche Positionierung bei Reden, Streiks und Demonstrationen.

»Those students most active in encouraging the protests saw Aung San as having been a student leader in his days and a rebellious young person fearlessly questioning authority and quite insubordinate to the illegitimate foreign invaders of Burma.« (Houtman 1999: 27)

Zudem war das Portrait schlichtweg stets greifbar, da es in allen Amtsstuben und vielen Wohnzimmern hing – womit die Verfügbarkeit von Aung San-Portraits zu den Zwecken der Demonstranten hinreichend erklärt ist.[12] Doch bis dahin bestand darin keine Provokation: Der Held der Unabhängigkeit blickte hinab von der Wand als wohlwollender Märtyrer, der an das Beste in jedem gemahnt. Auf der Straße jedoch wurde Aung San zur personalisierten Verkörperung von Widerstand und zum Maßstab, an dem sich jeder Politiker, Militär und Ideologe zu messen hatte – und den natürlich qua Aung Sans unvergleichlicher Biographie niemand erreichen konnte. Aung San durch die Straßen zu tragen war daher ein unabweisbarer Vorwurf. Das seine Tochter, die ihm so ähnlich sah,[13] sich nun auch gegen die Regierung und die Militärs als Alternative anbot und die Abwesenheit ihres Vaters zu füllen drohte, trug zur weiteren Eskalation bei.

DAMNATIO MEMORIAE?

Kulturhistorisch wurde die nun einsetzende Dynamik mit zwei einschlägigen Begriffen eingefangen: Gustaaf Houtman identifizierte eine »Aung San Amnesia« (1999: 15, 26-27); Susanne Prager nannte es »Ent-Aung-Sanisierung« (1998: 373). Beide diagnostizieren einen Moment, in dem sich etwas verschob: Zwar wurden bereits 1987 die ersten Banknoten ohne Aung Sans Antlitz herausgegeben, doch die Tage des Märtyrers als Ikone des Staatsapparats waren bald vorbei: »Appropriation of Aung San as icon of the opposition, in turn, seems to have served

12 So auch Tinker: »...whose portrait is in every government office and in many Burmese homes.« (Tinker 1967: 27). Doch die alten Fahnen, Jahrzehnte nach ihrer letzten Verwendung so zahlreich zu haben, werfen Fragen auf, die separat zu klären wären.

13 Siehe auch Larkin (2006: 163-64) für eine Schilderung der Dynamik und der besagten Ähnlichkeit: »[S]he has the same high cheekbones and captivating almond-shaped eyes.« Zöllner (2012: 312-16) analysiert den »Nexus« zwischen den Bildern von Vater und Tochter.

to further hasten his marginalisation by the regime«, so Houtman (1999: 27). In den Jahren 1988 und v.a. 1989 folgten weitere Maßnahmen. Der Martyrs' Day wurde offiziell kaum noch begangen, Staatsmedien reduzierten ihre üblichen Verweise auf den Nationalhelden, und die zuvor regelmäßigen Zeitungskolumnen über sein Wirken wurden seltener oder verschwanden ganz. Manche Politiker kritisierten Aung San sogar explizit in ihren Reden. Doch der Geist Aung Sans war nicht so leicht auszutreiben. Er konnte sowohl von der Armee als auch von seiner Tochter und deren Partei als »Vater« beansprucht werden; und dass Aung San nun missachtet wurde, um Aung San Suu Kyi als »die Tochter« zu delegitimieren (vgl. Zöllner/Ebbighausen 2015), schwächte eher die eigene Legitimität der Aung San-vergessen(d)en Militärregierung.

Dieser partielle Ikonoklasmus ging zudem über Geld und Briefmarken und offizielle Positionierungen hinaus: in den folgenden Jahren, als Suu Kyi zur profiliertesten Oppositionsfigur geworden war und lange unter Hausarrest stand, stellten sowohl ihr bald weltberühmtes Counterfeit als auch das ihres Vaters im öffentlichen Raum Myanmar provokante und gefährliche Positionierungen dar. Touristen, die subversiv in das damals weitreichend boykottierte Land reisen wollten, brachten als gut gemeinte Solidarisierung T-Shirts mit dem Bild der Friedensnobelpreisträgerin mit. Doch trotz der Risiken für Einheimische, durch Zurschaustellung Suu Kyis oder Aung Sans vor den Augen der Sicherheitsbehörden auffällig zu werden, war das Bildnis des General Aung San nicht völlig verschwunden – die öffentliche Ent-Aung San-isierung ging mit einem stillen Widerstand einher: Privatpersonen behielten Aung San-Bildnisse in nichtöffentlichen Räumen, und Suu Kyi bemühte sich weiterhin, »das politische ›Erbe‹ ihres Vater aus dem mythischen Begründungszusammenhang der *tatmadaw* [der Streitkräfte] abzulösen [...], um ihn in den Dienst der Demokratiebewegung stellen zu können« (Prager 1998: 369-70).

Die oben erwähnten Orte des Generals Aung San wurden in dieser Zeit geschlossen, gesperrt, unter Verdacht gestellt und generell gezielt ihrer vorgesehenen Nutzung entzogen: Noch bei meinem ersten Besuch in Myanmar im Jahr 2009 traf ich auf geschlossene Museen, vergitterte Gedenkstätten, vernachlässigte Mausoleen, und überwachte Parks. Als ich gegen Ende 2012 zum ersten Mal das Arzarni Gone, das »Martyrs' Memorial« nahe der Shwedagon Pagode betreten konnte – dessen Öffnung auch für Ausländer bereits ein Zeichen des einsetzenden Wandels darstellte – war es wie ausgestorben. Nur ein junger Mann zog seine Kreise um mich, und zunächst nahm ich an (geprägt durch das Misstrauen, das aus den

Abbildung 3: Aung San und Tochter. Memorabilia, erhältlich im NLD Headquarter

Quelle: Felix Girke

Ethnographien und Reiseberichten der Zeit sprach), dass er eine Überwachungsaufgabe erfüllte. Das Gegenteil war der Fall: Er kam näher, überreichte mir wortlos eine alte, ungültige Banknote mit Aung Sans Antlitz, und entfernte sich schleunig.

Die Militärregierung hat seit 2008 Schritt für Schritt den Weg für ein Mehrparteiensystem und eine zivile Regierung freigemacht. Die NLD konnte schon bald wieder frei im öffentlichen Raum agieren, und Aung San Suu Kyi wurde sehr bald erneut die Hoffnungsträgerin für positiven Wandel, sowohl im Land wie außerhalb. Seither hat das *damnatio memoriae* seine Insistenz geradezu dramatisch verloren: Bilder von Aung San (und natürlich seiner Tochter) sind allgegenwärtig und die öffentlich-alltägliche Zurschaustellung des einst provokanten Bildes irritiert niemanden mehr.

Doch das Bildnis des General Aung San ist nicht völlig frei: als ich eines Tages im Selbstversuch nach Aung San-Memorabilia suchte (ich begann passenderweise im zentralen Bogyoke Aung San Market in der Downtown von Yangon) wurde ich nur spärlich fündig: hier ein T-Shirt, da ein Pin – bis mir schließlich ein Händler empfahl: »Go to Bahan.« Bahan, ein *township* von Yangon etwas nördlich der

Innenstadt, stand hier als metonymischer Verweis auf das dort gelegene Hauptquartier der NLD, wo es in der Tat ein sehr breites Sortiment an Bildnissen und Trägermedien gab.

Die National League of Democracy hat die nur langsam abflauende Aung San-Amnesie staatlicher Stellen gut genutzt, und bedient geschickt die ungebrochene oder sogar zunehmende Nachfrage.[14] Von einem Aung San-Monopol der NLD zu sprechen ginge zu weit, da mittlerweile sehr viele unabhängige Akteure mit dem Bildnis hantieren: Künstler arbeiten damit, das Internet bietet leichten Zugriff, zahllose Bücher über Aung San sind auf dem Markt. Auch die Deutungshoheit über sein Vermächtnis liegt nicht allein bei der Partei seiner Tochter. Die proaktive Besetzung dieser Nische durch die NLD verweist jedoch darauf, dass die entscheidende Rolle von Materialität für symbolische Repräsentation verstanden wird. Öffentliche Gedenkpraktiken in Myanmar – ebenso wie an anderen Orten – kommen nicht ohne Dinge und Orte aus: Die Ikone ist erst eine Ikone, wenn sie gerahmt ist, oder, abgeschwächt, auf T-Shirts und Kappen und Schlüsselanhängern prangt.

Nicht ohne Grund erlaubten staatliche Stelle sogar schon vor dem Wahlsieg der NLD 2015 wieder Gedenkveranstaltungen für Aung San, und lockerten das Bilderverbot schleichend: dadurch, dass der Bogyoke wieder für kultische Handlungen der Bevölkerung (vgl. Belting 2004) verfügbar wurde, wurde der Anspruch von Suu Kyu und der NLD auf sein Erbe aufgeweicht.

EINE SÄKULARE IKONE

Es gibt natürlich mehr als nur ein Bildnis des General Aung San – ganze Bildbände sammeln die noch so körnigsten Fotos aus den 1940er Jahren, auch wenn der genaue Kontext geschweige denn Ort, Zeit, und Rechteinhaber selten festgehalten sind.

Das hier in den Fokus gerückte Portrait ist jedoch vergleichsweise historisch gut verankert. Es ist ein Ausschnitt einer größeren Abbildung, die wiederum zu einer ganzen Bilderserie gehört. Das Original zeigt Aung San in seinem britischen Militärmantel und mit großer Offizierskappe, wie er am 27.01.1947 nach Unterzeichnung des Aung San-Atlee-Abkommens vor No. 10 Downing Street auf dem

14 Anlässlich konkreter Feiertage (siehe oben) finden sich in der ganzen Stadt fliegende Händler mit Aung San-Artikeln; die NLD war jedoch die einzige Institution, die davon unabhängig dieses Material dauerhaft anbietet.

Abbildung 4: Lokal produzierte Bildbände zu Aung San

Quelle: Felix Girke

Trottoir steht. Er hat die Hände in den Taschen und blickt mit leicht schräg gehaltenem Kopf etwas von oben direkt in die Kamera. Einer seiner Mundwinkel scheint sich zu einem Lächeln zu kräuseln; ansonsten wirkt sein Gesicht außerordentlich gleichmütig.[15] Warum auch nicht? Er hatte gerade in der Höhle des britischen Löwen für sein Land Historisches erreicht und sich dabei gegen interne Widersacher durchgesetzt. Viel weist darauf hin, dass es dieses spezifische Motiv war, das bis 1988 in den meisten Amtsstuben hing und deswegen eine besondere historische Rolle innehat.

Eine weitergehende Deutung dieses Bildes selber muss hier zugunsten einer kurzen theoretischen Debatte über Repräsentation ausbleiben: Was bedeutet es, das Bildnis des Generals Aung San als eine säkulare Ikone zu bezeichnen?

Der Begriff der Ikone ist alltagssprachlich allgegenwärtig, und auch Aung San Suu Kyi selber wurde bald als »globalen (Friedens-)Ikone« bezeichnet. Ich

15 Wie eine Google-Suche illustriert, ist es heute oft retuschiert (v.a. mit Weichzeichner) und als Teil von Montagen zu finden. Es wäre eine interessante weiterführende Übung, anhand von Fokusgruppen zu eruieren, wie Bürger Myanmars die verschiedenen Bildnisse Aung Sans affektiv und historisch vergleichen bzw. bewerten.

möchte jedoch auf den dinglichen Aspekt des Bildes zurückkommen, wie er von religiösen Ikonen wie in der christlichen Orthodoxie vertraut ist. Dies ist genau der Punkt, wo die bisherige Literatur zu Aung San meines Erachtens zu kurz greift. Als historische Figur ist er überdeterminiert – durch seine politische Bedeutung, seine eigenen Texte und deren Exegese über 70 Jahre, durch Vereinnahmung durch Zeitgenossen und Epigonen, durch seine Verflechtung mit verschiedenen Parteien und Bewegungen. Doch alles Gedenken (und sei es als strategische Instrumentalisierung) ist auch immer soziale Handlung, die körperlich vollzogen werden muss und auffällig auf Dinge und Orte zurückgreift.

Der Kultursoziologe Werner Binder hat die Kernaspakte von säkularen Ikonen herausgearbeitet. Für ihn liegt jenseits der visuellen Oberfläche die eigentliche ikonische Tiefe (2012: 102). In Abgrenzung zum Kunsthistoriker Panofsky (welcher letztlich eindeutige Interpretationen von Ikonen postuliert) betont Binder, dass diese emergente Tiefe in der Interaktion des Betrachtenden mit der Oberfläche erst entsteht – somit besteht auf beiden Seiten eine gewisse Autonomie, und die Erfahrung eines Bildes kann nie vollständig verbal wiedergegeben werden. Säkulare Ikonen unterscheiden sich von religiösen Ikonen für ihn eher in ihrem Bezug als in ihrer Funktion: beide sind kollektive Symbole, die ähnlich affektiv erlebt werden – säkulare Ikonen sind wie im Falle der burmesischen Märtyrer »almost exclusively images that show human rights violations and war crimes« (2012: 104). Durch ihre Verschmelzung von Referenz (hier: Aung San) und Transzendenz (die Abstraktionen, für die er stehen kann, das Versprechen, das er hinterließ) liegt die Kraft säkularer Ikonen darin, abstrakte Vorstellungen wie Menschenwürde konkret erscheinen zu lassen (2012: 106). Binder wandelt explizit auf Durkheims Spuren, der argumentierte, dass sich »die kollektiven Gefühle ihrer selbst nur bewußt werden können, indem sie sich an äußere Objekte anheften« (Durkheim 2007: 614).

Auf den konkreten Fall bezogen liegt es nahe zu folgern, dass die grundlegende Sakralität aller Ikonen letztlich die Dichotomie zwischen religiös und säkular überlagert. Säkularität wäre hier eher als ein ethnologisches Problem zu sehen – wie kann man in einem Land wie Myanmar, in dem Gedenkformen und ein großer Teil der figürlich-bildenden Kunst überhaupt in höfischer und monastischer Praxis entstanden sind, überhaupt Säkularität isolieren?

Aung San kommt auch hierbei eine Sonderrolle zu, weil er der erste neuzeitliche Nicht-Mönch und Nicht-König war, der derartige ikonische Bedeutung erlangt hat. Es gab schlichtweg keine einheimischen Präzedenzfälle, an denen sich das Gedenken an Aung San und der Umgang mit seinem Bildnis hätten anlehnen

Abbildung 5: Gedenkpraktiken am Fuße der Aung San-Statue, Yangon, 19. Juli 2015

Quelle: Felix Girke

können.[16] Diese Feststellung, verbunden mit den Unwägbarkeiten des 20. Jahrhunderts in Myanmar, mahnt an, dass die Ikonenanalyse vorläufig bleiben muss, um mit dynamischen Änderungen einer emergenten Praxis umgehen zu können – und eben nicht eine finale Deutung eines Bildes liefert.

Die Macht des Bildes liegt also in der Interaktion zwischen Blick und ikonischer Tiefe. In Verweis auf die frühere »Ära des Bildes« (im Gegensatz zur heutigen »Ära der Kunst«) betont Belting, das ikonische Bilder »mit der Aura des Sakralen aus der Dingwelt herausrag[t]en, der sie andererseits doch angehörten« (2004: 17). Die Abbildung von menschlichen Abwesenden (Toten) entwickelt ihre effervezente Eigendynamik: »Man möchte verehren, was man sichtbar vor Augen hat: Aber das kann keine Erzählung sein, sondern nur eine Person. Die Bilder enthalten ein Moment der Erzählung, auch wenn sie keine Erzählung sind.« (2004: 20) Dies entspricht der oben erwähnten ikonische Tiefe – das Bild zieht den Betrachter sprichwörtlich in seinen Bann, einen evokativen Bann der Erinnerung und

16 Die Debatte über das Verhältnis von Aung San und dem burmesischen Königtum, v.a. die milleniaristische Vorstellung des *minlaung*, des kommenden Königs bzw. Kronanwärters, findet sich am besten bei Prager (1998).

Vorstellungskraft anregt. Doch die Kraft dieses Banns und die spezifische Wirkung seines Bildnisses sind bei Aung San stark kontextabhängig.

EIN BILDNIS ZWISCHEN PRIVATSPHÄRE UND ÖFFENTLICHKEIT

Aung San ist vieles für viele. Sein Bild ist Provokation, Vermittlung, Hoffnung; Symbol für eine bessere Zeit, eine gerechte, wenn auch unter einem Führer. Dem gleichmütigen Blick des Bogyoke hält kein falscher Schein und kein (behördliches) Unrecht stand. Beim Umgang mit dem Bild im Haus wie auch auf der Straße scheint mir ein chiasmisches Verhältnis zu bestehen: In Anlehnung an das einleitende Zitat von Angelene Naw wenden sich zwar viele Menschen in Krisenzeiten an das Bildnis von Aung San, aber zugleich ist Krise, wenn Aung San durch die Straßen getragen wird. Spätestens post-1988 ist das Herumtragen eines Bildnisses des General Aung San eine etablierte Protestform und Provokationsweise. Dabei hängt die Provokation eng mit der Materialität zusammen; denn nimmt man dem Bild seinen öffentlichen Raum, seine Re-Präsentierbarkeit, kann es zwar im Privaten weiter existieren, doch verliert seine praktischen, performativen bzw. rhetorischen Qualitäten.

Die Frage nach dem säkularen Charakter der Ikone muss auch empirisch offen bleiben. Houtman betont den funktionalen Unterschied zwischen *azani* (seine Transkription von *ar zar ni*, »Märtyrer«) und *nat*: Die *nats*, Geisterwesen zum Bewundern oder Bedauern, die alle als Menschen noch gewaltsam zu Tode gekommen waren, wurden von der allgemeinen Öffentlichkeit verehrt und rituell milde gestimmt. Märtyrer wurden jedoch auch offiziell von Regierungen anerkannt und als Helden gefeiert (1999: 282). Steinberg wagt sich etwas später schon weiter vor: »In the popular view, [Aung San] has become almost a *nat*, a spirit of a powerful person who died a violent and untimely death« (2010: 42). Es wäre eine spannende Herausforderung, in Myanmar auf Spurensuche zu gehen um zu ermessen, ob Geistermedien oder andere *nat*-Experten tatsächlich an dem einen oder anderen Ort begonnen haben, Aung San in das Pantheon aufzunehmen. Hier muss die Feststellung genügen, dass Aung San wichtige Kriterien eines *nats* erfüllt.[17]

17 Siehe auch MacLaughlins Artikel in Foreign Policy (2015), der mit Berufung auf einen jungen Wissenschaftler aus Myanmar an der SOAS (London) diesen Schritt bereits als vollzogen ansieht: »Aung San's image at home has been elevated to that of a Nat − a

Abbildung 6: Hinterkopf mit Aung San-Tätowierung, Yangon, 19. Juli 2015

Quelle: Felix Girke

Die praktische Art und Weise, wie ihm Respekt gezollt wird, lehnt sich zudem an das in Myanmar angetroffene Geflecht von buddhistischen und animistischen Ritualen an: »paying respect«, wie es oft bezeichnet wird, kniend mit gefalteten Händen, geschlossenen Augen und Mantras auf der Lippe, kann kaum als rein säkular betrachtet werden. Der Schutz, den sich seine Träger vom Bildnis des Generals Aung San bei Demonstrationen erhofften, gemahnt zugleich an Spiros Diskussion von »apotropäischem Buddhismus« (1971: 140-161) und dessen »Krisenritualen« (1971: 255-275), die generell auf Artefakte wie Buddhabilder, Rosenkränze, und Talismane zurückgriffen. Zu letzterer Kategorie zählt Spiro auch die in Myanmar heute noch bzw. wieder sehr gängigen Tätowierungen.[18]

spirit that is traditionally worshiped in Myanmar alongside the Buddhist faith.« Mir gegenüber wurde dies in Myanmar nie derartig eindeutige und absolute geäußert.

18 Neben diesen allzu materiellen Bildträgern ermöglicht das Digitale natürlich eine totale Entfesselung des Bildes. Bereits 2011, als Internetnutzung und Mobiltelefonie in Myanmar bei weitem noch nicht so verbreitet und zugänglich waren wie heute, berichtete das Irrawaddy Magazin, dass anlässlich Aung Sans 96. Geburtstag viele User sozialer Medien ihre Profilbilder mit dem Bildnis des Generals Aung San ersetzt hatten, eine zu dieser Zeit sehr innovative Verwendungsweise (Ko Htwe 2011).

Wie oben erwähnt wirft der vorzeitige Tod Aung Sans viele Fragen über verpasste Möglichkeiten und denkbare historische Alternativpfade auf (so schon Tinker 1967: 28). Aber auch sein Gedenken ist, wie dargelegt, dynamisch und kontingent. Es scheint klare Einschränkungen zu geben: Aung San ist keine Marke, sein Bild und sein Name können nicht kommerziell verwendet werden.[19] Auch wenn er nicht zum *nat* werden sollte, so bleibt es eine offene Frage, wie das Bildnis des Generals Aung San in Zukunft eingesetzt werden wird. Ein unter der Schirmherrschaft von Suu Kyi geplanter Film über sein Leben steckt schon so lange in der Vorbereitung, dass 2018 bereits ein Film über den angekündigten Aung San-Film erscheinen soll.

Heute scheint mir die breite und weitreichende Desillusionierung vieler Beobachter und Bürger mit Aung San Suu Kyi, die als »State Counselor« eine zentrale Rolle im Staat einnimmt und die entsprechend ihrer eigenen, bereits vor den Wahlen 2015 gemachten Ansage »über dem Präsidenten« steht[20], ein wichtiger Faktor für eine weitere Beschäftigung mit dem Bildnis des General Aung San (aktuell: Kaspar 2017). Wenn entscheidende Versprechen nicht eingelöst werden, wenn Hoffnungen enttäuscht werden und der ersehnte »Wandel« ausbleibt – kann dann eines Tages Aung San auch gegen seine Tochter auf die Straße getragen werden? Trotz der häufigen Zusammen- oder Gegenüberstellung von Vater und Tochter bleibt der Märtyrer polyvalenter. Dies bewahrt dem Bildnis und der historischen Figur eine Autonomie, die davor schützt, einseitig vereinnahmt zu werden.

In dem Moment, als mir am Martyrs' Day 2015 das Aung San-Portrait in die Hand gedrückt wurde, machte ich mir wenig Gedanken über den Ursprung des Bildes oder was die Geber damit bezweckten. Mittlerweile steht es – wie viele seiner Artgenossen in Myanmar auch – in einem Wohnzimmer, an einer Art Ehrenplatz. Ich nehme nicht an, dass die Eltern meiner Assistentin erwarteten, dass

19 Auch wenn die Pressefreiheit in den letzten Jahren Fortschritte gemacht hat, besteht noch eine selten thematisierte Prüfungsbehörde für jede Art öffentlicher Werbung. Als ich das Kassenpersonal im Aung San-Museum darauf ansprach, wie auffallend niedrig ich den Eintrittspreis für Ausländer fände (der an anderen Museen in der Regel ein Vielfaches des Eintrittspreises für Burmesen beträgt), wurde mir direkt gesagt, mit Bogyoke Aung San solle kein Profit erzielt werden.

20 Hier das sofort als problematisch eingestufte Zitat im Kontext: »›If we win, and the NLD forms a government, I will be above the president. It's a very simple message‹, a relaxed and smiling Suu Kyi told reporters at her lakeside home in Yangon. When asked if this arrangement violated the constitution, Suu Kyi replied: ›No. The constitution says nothing about somebody being above the president.‹« (Marshall/Mclaughlin 2015).

ich das Bildnis sichtbar mit mir führen würde, um selber an den Gedenkfeiern eine aktive Rolle einzunehmen. Aber sie gaben mir ein vieldeutiges Ding, das provozieren kann und zugleich ein uneingelöstes Versprechen von Hoffnung für Myanmar birgt – ein Bildnis, dass nicht altert, auch wenn die Realität hässlicher wird. Die Spannung zwischen dem öffentlichen und dem privaten Umgang mit dem Bildnis des Generals Aung San eröffnet auch weiterhin einen relevanten Einblick in die gesellschaftlichen Dynamiken des Landes.

LITERATUR

Alexander, Jeffrey C./Bartmanski, Dominik/Giesen, Bernhard (2012): Iconic power. Materiality and meaning in social life, New York: Palgrave Macmillan.

Bartmanski, Dominik/Alexander, Jeffrey C. (2012): »Introduction. Materiality and meaning in social life. Toward an iconic turn in cultural sociology«, in: Jeffrey C. Alexander/Dominik Bartmanski/Bernhard Giesen (Hg.), Iconic power, New York: Palgrave Macmillan, S. 1-12.

Belting, Hans (2004 [1990]): Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München: C.H. Beck.

Belting, Hans (2012): »Body and image«, in: Jeffrey C. Alexander/Dominik Bartmanski/Bernhard Giesen (Hg.), Iconic power, New York: Palgrave Macmillan, S. 187-202.

Binder, Werner (2012): »The emergence of iconic depth. Secular icons in a comparative perspective«, in Jeffrey C. Alexander/Dominik Bartmanski/Bernhard Giesen (Hg.), Iconic power, New York: Palgrave Macmillan, S.101-116.

Donnison, Frank Siegfried Vernon (1970): Burma, London: Ernest Benn.

Durkheim, Émile (2007 [1981]): Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Berlin: Insel/Verlag der Weltreligionen.

Houtman, Gustaaf (1999): Mental culture in Burmese crisis politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy, Tokyo: ILCAA.

Larkin, Emma (2006 [2004]): Finding George Orwell in Burma, London: Penguin.

Lintner, Bertil (1990): Outrage. Burma's struggle for democracy, Bangkok: White Lotus.

Maung Maung (2011 [1962]): Aung San of Burma (Myanmar). Introduction by Professor Harry J. Benda, Yangon: Unity Publishing House.

Min Sun Min (2007): Stamps of Burma. A historical record through 1988, Chiang Mai: Mekong.

Nakanishi, Yoshihiro (2013): Strong soldiers, failed revolution. The state and military in Burma, 1962-88, Singapur und Kyoto: NUS Press.

Naw, Angelene (2001): Aung San and the struggle for Burmese independence, Chiang Mai: Silkworm.

Popham, Peter (2012): The lady and the peacock. The life of Aung San Suu Kyi, New York: Experiment.

Prager, Susanne (1998): Nationalismus als kulturelle Reproduktion. Aung San und die Entstehung des postkolonialen Birma, Dissertation, Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft, Universität Heidelberg.

Silverstein, Josef (1992): The political legacy of Aung San. Revised edition. With an introductory essay. Southeast Asia Program Series 11, Ithaca: Cornell University.

Spiro, Melford E. (1971): Buddhism and society. A great tradition and its Burmese vicissitudes, London: George Allen & Unwin

Steinberg, David I. (2010): Burma/Myanmar. What everyone needs to know, Oxford: Oxford University Press.

Tinker, Hugh (1967 [1957]): The Union of Burma. A study of the first years of independence. Fourth edition. London u.a.: Oxford University Press.

Zöllner, Hans-Bernd (2012): The beast and the beauty. The history of conflict between the military and Aung San Suu Kyi in Myanmar, 1988-2011, set in a global context, Berlin: Regiospectra; Yangon: Pansodan University.

Zöllner, Hans-Bernd/Ebbighausen, Rodion (2015): Die Tochter. Aung San Suu Kyi, Angermünde: Horlemann.

ONLINEQUELLEN

Kaspar, Andrew D. (2017): Shades of ‚bad old days' in NLD-led Burma: Human Rights Watch. Democratic Voice of Burma. URL: http://www.dvb.no/news/shades-bad-old-days-nld-led-burma-human-rights-watch/73550

Ko Htwe (2011): Aung San's 96th birthday commemorated. The Irrawadddy. URL: http://www2.irrawaddy.com/article.php?art_id=20748

Marshall, Andrew R.C. (2012): Girl's death 24 years ago haunts quest for justice in reformist Myanmar, Reuters. URL: http://www.reuters.com/article/us-myanmar-schoolgirl-idUSBRE88F03E20120916

Marshall, Andrew R.C./Timothy McLaughlin (2015): Myanmar's Suu Kyi says will be above president in new government, Reuters World News. URL: http://www.reuters.com/article/us-myanmar-election-idUSKCN0SU0AR20151105

McLaughlin, Timothy (2015): Mythmaking in the New Myanmar. Foreign Policy. URL: http://foreignpolicy.com/2015/11/06/mythmaking-in-the-new-myanmar-aung-san-suu-kyi-elections-burma-movie/

Min Zin (2016): Burma's painful democratic rebirth. Foreign Policy. URL: http://foreignpolicy.com/2016/02/04/burmas-painful-democratic-rebirth/

Dinge und Wissen in den Händen von Handwerkern

Oder wie die Ethnologie der Arbeit das Werkzeug gebrauchen kann

Valerie Hänisch

EINLEITUNG

Das Vorhaben, handwerkliche Praktiken zu untersuchen, steht vor der großen Herausforderung, Unsichtbares sichtbar zu machen. Das betrifft das Wissen und bei den Tuareg Schmieden in Niger auch das Werkzeug. Körperliche Fähigkeiten sind kein Wissen WAS, lesen wir immer wieder, sondern ein Wissen WIE, *know-how*, *savoir-faire*. Michael Polanyi spricht von *knowing* anstelle von *knowledge* und meint damit ein Wissen in Aktion: »I regard knowing as an active comprehension of the things known, an action that requires skill.« (2009: iv). *Knowing* ist ein verkörpertes, nonverbales, stillschweigendes und implizites Wissen, dem nur eine Restaufmerksamkeit zukommt. Es ist unsichtbar, weil es als gegeben angenommen wird und ihm keine fokale Aufmerksamkeit mehr zukommt. Wenn ich auf ein Fahrrad steige, konzentriere ich mich nicht auf das Fahrradfahren, sondern kann über andere Dinge nachdenken. Erst wenn ich versuche, betrunken Fahrrad zu fahren, wird die Fähigkeit (bzw. dann Unfähigkeit) sichtbar. Implizites Wissen ist schwer zu greifen. Kurt Beck beschreibt im Gespräch mit Frank Heidemann (2017: 83) die Fähigkeit und Erfahrung von Handwerkern als ein »Wissen der Hand« oder händisches Wissen.

François Sigaut meint sehr treffend, praktisches Wissen muss vergessen werden, damit es nützlich wird (1993b: 106). Solange wir uns auf den Hammer in der Hand konzentrieren müssen, treffen wir sicher nicht den Nagel (Polanyi 2009: 57). Erst wenn wir den Hammer in der Hand vergessen haben, ist er verkörpert, das

Wissen um das Hämmern in der Hand. Handwerkliches Wissen ist eine verkörperte Erfahrung, die sich nur in den routinierten Arbeitspraktiken und Fertigkeiten der Handwerker und der Sicherheit und Leichtigkeit, mit der diese ausgeführt werden, äußert.

Dass Wissen unsichtbar ist und damit zur Herausforderung wird, kann niemanden wundern. Wie aber kann das Werkzeug unsichtbar sein? Sind Feile, Zange und Lötkolben etwa keine sichtbaren Dinge? Sicherlich herrscht Einigkeit darüber, dass der erfahrene, kompetente Schmied bei der Arbeit auf das heiße Eisen schaut, das er schmieden will, und weder auf die Zange in der einen, noch auf den Hammer in der anderen Hand. Zange und Hammer sind verkörpert und werden im Moment des Schmiedens nicht als eigenständige Dinge wahrgenommen. Umgang mit Werkzeug ist eben dieses implizite, vergessene, händische Wissen. Händisches Wissen ist an die Dinge gebunden, mit denen es sich »befasst«. Das Werkzeug verschwindet im kompetenten Gebrauch zusammen mit dem vergessenen Wissen, und wird zu einer Praxis.

Der Hammer ist aber doch sichtbar, zumindest für den, der danach sucht! Das allein wäre kein Grund das Werkzeug zu übersehen. Und das wurde es auch nicht. Anders als bei der Hirtenarbeit, die gewiss aufgrund des Werkzeugmangels lange nicht gesehen wurde (Beck/Klute 1991: 93; Beck/Spittler 1996), lenkten die vielen Werkzeuge im Handwerk die Aufmerksamkeit auf sich. Die vielen Untersuchungen über das Handwerk beschäftigen sich mit den Werkstoffen, Werkzeugen, Erzeugnissen und Herstellungstechniken, verstanden als Veränderungen im Material. Die Werkzeuge sind aber verkörpert, mit einem Wissen verbunden und in einer Praxis verwickelt, in der sie gar nicht so eigenständig sind, wie oft leichtfertig angenommen wird.

Die Unsichtbarkeit der Werkzeuge der Tuareg Schmiede, den *inadan*, die ich in diesem Beitrag diskutieren möchte, liegt nicht in der verkörperten Selbstverständlichkeit, mit der sie mit ihnen umgehen, die Werkzeuge sind nicht immer sichtbar, weil sie tatsächlich nicht ständig als Dinge vorliegen. Die *inadan* stellen manche Werkzeuge erst während der Arbeit her. Dafür verwenden sie manchmal ein anderes Werkzeug. Sie erhitzen es in der Esse und formen es in ein anderes Werkzeug-Ding um. Das komplette Set an Werkzeugen, mit dem ein *enad* (Singular von *inadan*) tatsächlich arbeitet, liegt daher nie vollständig vor. Das hat Konsequenzen für die Untersuchung der materiellen Kultur der Handwerker. Damit hängt außerdem ein bestimmtes Verständnis von der Dingwelt zusammen. Es ist das Verständnis von Machern und nicht von Nutzern, wie ich zeigen möchte. Wie das Werkzeug mit dem Wissen in der Hand zusammenhängt und welche Folgen das für die Arbeitspraxis hat, darum soll es in diesem Artikel gehen.

DIE *INADAN* IM AÏR-GEBIRGE

Die *inadan* im Aïr Gebirge im Norden Nigers schätzen ihr Werkzeug sehr. Wenn sie ihre Werkstatt und das Haus verlassen, schließen sie ihren Werkzeugkasten mit einem Schlüssel ab und verstecken diesen an einem sicheren Ort. Der Werkzeugkasten ist ihre Schatzkiste. Hier verstauen sie auch ihren Reisepass und andere wertvolle Dokumente wie Geburts- und Heiratsurkunden, Adressen, Zertifikate, Briefe. Die *inadan* sind eine endogame Berufsgruppe bei den Tuareg. Die Frauen arbeiten mit Leder, die Männer mit Holz und Metall; gemeinsam stellen sie »alle unsere Dinge her«, wie mir die *imajəghan* erklärten. *Imajəghan* ist die Bezeichnung für die große Gruppe der »*nobles*« (Rasmussen 1992: 157), der Hirtinnen und Hirten, Gärtner und Karawanenhändler. Etwas vereinfacht bezeichnet *imajəghan* alle diejenigen, die nicht der Gruppe der *inadan* angehören. Dass sich die Dinge der *imajəghan* bei weitem nicht in den Erzeugnissen der *inadan*, erschöpfen, würde uns zu einer anderen Diskussion führen. Entscheidend ist, dass die *inadan* selbst das Handwerk als ihre Arbeit verstehen und sich damit identifizieren. Dinge zu erzeugen, Metalle zu schmelzen und umzuformen, ist für sie Alltäglichkeit. Alle anderen Tuareg, die sich nicht der Gruppe der *inadan* zurechnen, distanzieren sich hingegen lautstark von der Arbeit der *inadan*, indem sie oft in übertriebener Weise ihre handwerkliche Unfähigkeit und ihr Unwissen betonen und sich angesichts kleiner technischer Probleme absolut hilflos darstellen. Einmal flüchtete ich vor der Mittagshitze in einen Garten bei Timia. Der Gärtner war hoch oben in einem Baum. Von oben rief er mir zu, wo ich Teekanne, Tee und Zucker finden könne und schickte mich, das Wasser aufzusetzen. Der Deckel der Teekanne war abgebrochen, genauer gesagt, die Niete, die den Deckel im Scharnier hält, fehlte. Kurze Zeit später kam Sidi[1] vom Baum heruntergeklettert. Erst jetzt sah ich ihn mit seinen alten zerrissenen Hosen, die Hände dreckig von der Gartenarbeit, statt eines edlen Gesichtsschleiers hing ihm eine löchrige Strickmütze schief ins Gesicht. Ich fragte ihn, warum seine Teekanne kaputt sei. Als er antwortete, dass sein *enad* (Singular von *inadan)* etwas weiter im Nachbardorf seine Werkstatt hätte, er aber in Timia wohne und nicht extra wegen des kaputten Deckels bis zu ihm laufen würde, schüttelte ich verständnislos den Kopf und erklärte, er müsse doch einfach nur einen Nagel in das Scharnier stecken. Dafür brauche man doch keinen *enad*! Sidi wehrte mit den Armen vehement ab und meinte verlegen grinsend, das könne er nicht. Das sei die Arbeit der *inadan*, davon habe er doch keine Ahnung. Er setzte sich zu mir, wir tranken Tee und unterhielten

1 Alle Namen wurden verändert.

Abbildung 1: Intakas Werkzeuge zur Holzbearbeitung

Quelle: V. Hänisch, Agadez, 2011

uns. Dann fiel mein Blick auf eine Schnur und ein hölzernes Gestell, das einem Käfig glich, und fragte, was diese Vorrichtung sei. Zum Vogelfangen, erklärte er und führte mir vor, wie er die kleinen Vögel mit einem Köder überlistet. Sidi ist sehr geschickt. Er baut Vogelfallen, klettert auf Bäume, geht gekonnt mit der Axt um, und dann will er mir weismachen, er sei nicht fähig, eine Niete in ein Scharnier zu stecken? So wie Sidi distanzieren sich die *imajəghan* von den *inadan* ganz explizit durch ihr Nichtwissen und ihre Unfähigkeit in den Tätigkeiten, die den *inadan* zugeschrieben werden. Die *inadan* wiederum distanzieren sich von *imajəghan* durch eine strikte Endogamie, die Arbeit und Familie zusammenhält. Die Unterteilung in *inadan* und *imajəghan* sowie die Gruppenzugehörigkeiten sind nicht fiktiv, sondern in der Alltagspraxis durch Wissen und Fähigkeiten, Unwissen und Unfähigkeiten, in der täglichen Arbeit konstruiert und haben eine unterschiedliche Wahrnehmung von der Welt zur Folge, nämlich ein ganz bestimmtes Können (oder Nichtkönnen) im Umgang mit dem Material.

EIN BLICK IN DEN WERKZEUGKASTEN

Es gibt verschiedene handwerkliche Arbeiten, auf die sich ein Handwerker im Laufe seines Lebens spezialisiert. Je nach Spezialisierung braucht er unterschiedliche Spezialwerkzeuge. *Inadan*, die das *takoba* Schwert schmieden, verwenden zum Beispiel spezielle Punzen und eine extra lange Werkbank, auf der die Schwertklinge geschliffen und geschärft werden kann. Selten konzentriert sich ein

Abbildung 2: Ein Blick in Afakallas Werkzeugkasten

Quelle: V. Hänisch, bei Timia, 2013

Handwerker auf nur eine Spezialisierung und schmiedet neben den Messern auch Silberschmuck oder stellt gelegentlich auch Kamelsättel her. Jeder *enad* verrichtet aber auch immer zumindest kleine Schmiedearbeiten und sei es nur, um sein eigenes Werkzeug zu schärfen.

Intaka und Afakalla schnitzen Betten, Mörser und Stößel. Die Werkzeuge, die Intaka auf dem Dach eines Unterstands in dem Garten, in dem er einen Baum fällte und das Holz weiterverarbeiten wollte, aufbewahrte, sind tatsächlich nur für die Arbeit mit dem Holz (Abb. 1). Afakalla hingegen, der am Stadtrand von Agadez wohnt, hat in seinem Werkzeugkasten auch Zange, Hammer und einen Amboss (Abb. 2). Die Grobschmiede brauchen wiederum die Holzwerkzeuge, Dechseln und Äxte, weil es zu ihrer Aufgabe gehört, auch die Werkzeugstiele zu den Klingen der Gartengeräte zu schnitzen. Die Aufgaben der *inadan* sind sehr vielfältig und beschränken sich nie auf die Bearbeitung nur eines Materials. Neben dem Werkzeug für seine Spezialisierung braucht daher jeder Handwerker noch viele andere Werkzeuge. Die meisten Handwerker haben einen Werkzeugkasten, in dem sie alle ihre Werkzeuge aufbewahren. Wie in den Abbildungen gut zu erkennen, haben die Werkzeuge im Kasten (oder auf dem Dach) keinen festen Platz. Sie liegen über- und untereinander, so wie sie genommen und wieder weggelegt werden. Damit nicht genug, sind die Werkzeugkästen der *inadan* nie ganz vollständig. Bei jedem Inventar, die ich zu Beginn meiner Forschung erstellte, fehlt

irgendein anderes Werkzeug, das der Handwerker aber doch gebraucht. Dabei sind es gar nicht immer die Spezialwerkzeuge, wie verschiedene Punzen, die fehlen, sondern oft die Dinge, die sie eigentlich oft brauchen und relativ schnell schmieden können, wie Nadeln, Gravierstifte, aber auch Schabeisen oder Feilen.

Ludwig Zöhrer bezeichnet das Werkzeug der *inadan* als »äußerst vielgestaltig« und listet auf (1968: 104): Amboss, eingelassen in einem Holzpflock, Blasebalg, Hammer, Zange, Feile, Beil, Dechsel, Säge, Schere, Meßzirkel, Durchschlageisen, Schmelztiegel, Lötkolben und Lötzinn sowie Natron, Meißel/ Spalteisen, Stichel, Werkbank, Schablonen und Punzen, Schablone für Schwertknauf, Schablone für Schwertscheide, diverse Punzen, Schnitzmesser, Schabeisen mit zwei Griffen, Messer zum Reinigen von Leder, feines Messer zum Ritzen in Silber, Feuerzeug, -stein und Glimmstoff, Schleifstein. Anstelle Feuerstein und Glimmstoff werden heutzutage Streichhölzer oder Feuerzeug verwendet. Außerdem arbeiten die Silberschmiede mittlerweile energie- und kostensparend mit einem Gasbrenner. Keiner der Handwerker, die ich antraf, konnte ein derartig komplettes Inventar, wie Zöhrer es auflistet, vorweisen. Stattdessen lagen in den Werkzeugkästen allerhand verbogene Nägel, alte verrostete Drähte, Metallplättchen – die Reste von vorangegangenen Arbeiten, die vielleicht noch einmal zu gebrauchen sind. Wie konnte das sein? Der Unterschied ist, das Zöhrers Inventarliste abstrakt und dabei irreführend ist. Die Dinge wirken wie beständige, dauerhafte Belege, dabei sind sie längst nicht so eindeutig.

DER WISSENDE GRIFF IN DEN WERKZEUGKASTEN

Tatsächlich arbeiten die *inadan* mit viel mehr Werkzeugen, als ich in den Kästen finden konnte, nämlich mit der ganzen Vielfalt an Werkzeugen, die Zöhrer auflistet. Außerdem erzählen sie, dass sie dieses und jenes Werkzeug grundsätzlich hätten, nur eben gerade nicht zur Hand wäre. Sie würden es herstellen, wenn sie es brauchen oder sich von einem Verwandten leihen. Manchmal suchten sie sogar in ihrem Werkzeugkasten, als könnte es doch irgendwo sein.

Zum Ende meiner Forschung bat ich Mijola für mich zum Andenken eine Feile zu schmieden. Als diese fertig war, führte er mir die vielen Anwendungsmöglichkeiten vor. Er zeigte, wie man mit ihr auch verschiedene Muster ritzen könne und insbesondere ließen sich mit der geschärften Kante die Seiten des *tadnik*, eines rautenförmigen Anhängers, wunderbar abrunden. Als er sah, wie gut sich mit dieser Feile all diese Arbeiten ausführen ließen, fiel es ihm schwer, sie aus der Hand zu geben. Anstatt umgehend noch eine weitere Feile zu schmieden, beschloss er, erst wenn er das nächste Mal ein *tadnik* schmiede sollte, für sich selbst so eine

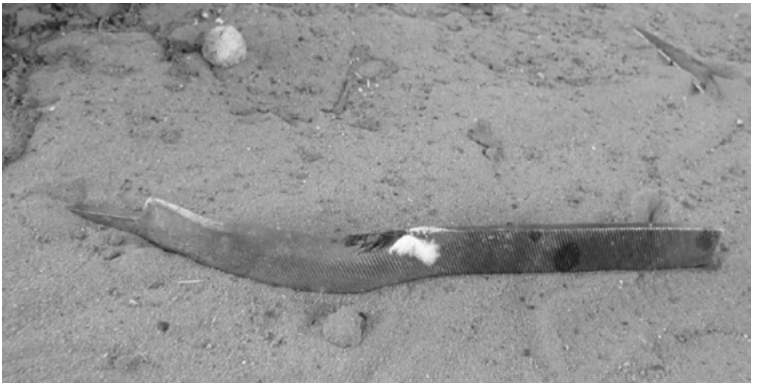
Feile herzustellen. Er habe jetzt keine Zeit dafür und müsse einen anderen Auftrag bearbeiten.

Afakalla, der auf das Schnitzen spezialisiert ist, nur selten Grobschmiedearbeiten ausführt und nie mit Silber arbeitet, braucht nicht all die verschiedenen Werkzeuge, wohl aber ein Handwerker, der Kamelsättel herstellt, die Schwertschmiede- und vor allem die Handwerker in den Dörfern hoch im Aïr Gebirge, die um alle möglichen handwerklichen Arbeiten gebeten werden. Sie schärfen Messer, flicken Geschirr aus Blech und Emaille, reparieren Kamelsättel, fertigen Ledereinbände für den Koran an, schmieden silberne Ohrringe und schnitzen Mörser und Stößel. Sie alle arbeiten mit mehr Werkzeug als in den Kästen zu sehen ist. Ein neuer Auftrag kann ein anderes Werkzeug erforderlich machen.

Das Werkzeug ist nicht nur verkörpert und an das händische Wissen geknüpft, sondern auch der Arbeit inhärent. Das zeigt Jakob Meløe (1983: 13) an dem Beispiel des Holzhackens. Ohne das entsprechende Werkzeug ergibt die Tätigkeit überhaupt keinen Sinn. Ohne Axt bleibe es nichts als eine sinnlose Bewegung. Nur Hacken mit der Axt ist Hacken. Werkzeuge sind keine eigenständigen Dinge. Sie sind verkörpert und in einer Praxis verwickelt.

Eines Morgens kam ich zu Khamidan, ein alter Handwerker, der in einem Wohnviertel von Niamey im Hof der Familie gemeinsam mit seinem jüngsten Sohn arbeitet. Er war gerade dabei ein Ledermesser zu schmieden. Lange schmiedete er das Eisen für die Klinge. Immer wieder legte er es in die Esse, nahm es wieder heraus, legte es auf den Amboss und hämmerte. Tak tak tak tak. Als die Klinge langsam Form annahm, schmiedete er den Rand und feilte die Kante scharf zu. Dann legte er die Klinge zur Seite. Fertig. Jetzt kramte er ein kleines Stück Holz hinter dem Werkzeugkasten hervor. Er steckte die Klinge in den Griff und fixierte sie mit seinen Fersen auf der Werkbank, vor der er auf dem Boden hockte. Dann suchte er in dem Werkzeugkasten nach einem Schabeisen (*asəkrad*), vergeblich. Ohne lange nachzudenken und vor allem ohne ein Wort darüber zu verlieren, legte er eine Feile (zwar eine billige französische, die man für umgerechnet 50 Cent auf dem Markt kaufen kann) in das Feuer und schmiedete ein Schabeisen (Abb. 3) daraus, mit dem er im nächsten Schritt die Messerklinge abschabte. Ich

Abbildung 3: Schabeisen, das aus einer Feile geschmiedet wurde



Quelle: V. Hänisch, in Khamidans Werkstatt in Niamey, 2013

hatte vorher schon gehört, dass die *inadan* oft die billigen Feilen vom Markt als Rohlinge für Messerklingen verwenden, dass sie auch Schabeisen daraus schmieden, erfuhr ich erst bei dieser Gelegenheit.

Was ich hingegen ständig beobachten konnte, war, dass die *inadan* Nadeln und Punzen aus Graviernadeln schmiedeten, die sie zuvor als Schraubenzieher auf dem Markt gekauft hatten. Auch das passiert immer erst während der Arbeit. Als Ghissa, ein alter Handwerker aus der Nähe von Agadez, der aber schon seit vielen Jahren in der Hauptstadt arbeitet, die Messingverzierung für einen Kamelsattel anfertigte, suchte er nach einer Graviernadel. Da er sie in seinem Werkzeugkasten nicht finden konnte, fragte er den Schmied, der neben ihm arbeitete. Auch dieser hatte keine Graviernadel zur Hand. So nahm Ghissa kurzerhand eine Lederahle, formte deren Spitze in die Spitze einer Graviernadel um und gravierte Muster in die Messingschienen, die die Rückenlehne und die Sitzfläche des Sattels zieren sollten. Dann legte er die Graviernadel wieder in die Esse und hämmerte den Kopf so lange, bis er eine dicke Nadel in der Hand hielt, mit der er nun Löcher durch das Leder und das Holz des Sattels bohrte, in denen er schließlich die verzierten Messingschienen befestigte. Wenn wir den Arbeitsprozess mitverfolgen, wird deutlich, dass die Werkzeuge mit einer Praxis verbunden sind, in der sie ihrer Beständigkeit und Dauerhaftigkeit entzogen werden. Das Werkzeug-Set der *inadan* wandelt sich kontinuierlich mit der Arbeit. Einige Werkzeuge sind daher tatsächlich nur als Ding vorhanden und sichtbar, wenn sie gebraucht werden. So wie das Wissen, erscheint vieles Werkzeug erst im Moment des Geschehens. Nur weil Dinge konkret und materiell sind, bedeutet das nicht, dass sie auch stabil und dauerhaft sind. Im Gegenteil, genau weil sie konkret und materiell sind, lassen sie sich verändern, in die Hand nehmen und bearbeiten, je nach Material mit anderen

Werkzeugen und unterschiedlichem Kraftaufwand. Das erfordert aber eine bestimmte Wahrnehmung von den Dingen. Nämlich die von Machern und nicht von Konsumenten.

Die *inadan* schmieden nicht ständig Werkzeuge. Sie verfügen in der Regel über die wichtigsten, wie Zange, Hammer, Feilen oder Dechsel und Äxte, je nach Spezialisierung. Wenn sie ein Werkzeug brauchen, das sie nicht zur Hand haben, schmieden sie es oft aber erst unmittelbar bevor sie es einsetzen möchten, dann wenn sie es nicht im Kasten finden konnten. Die *inadan* schmieden Punzen, Meißel, Feilen, dicke Nadeln, Lederahlen und Graviernadeln aus Betonstahl, Schraubenziehern oder alten abgebrochenen Zangen; Messerklingen und Schabeisen aus stumpfen Feilen. Sie schmieden Nadeln aus Punzen und Punzen aus Nadeln und stellen Lederahlen aus Graviernadeln und Graviernadeln aus Lederahlen her und machen aus abgebrochenen Hackblättern kleinere Werkzeugklingen. Sie schmieden aber nicht jedes beliebige Werkzeug um. Eine gute handgeschmiedete Feile zum Beispiel würde kein Handwerker opfern. Aber eine billige Feile vom Markt eignet sich sehr gut als Messerklinge oder Schabeisen, eine Lederahle kann schnell in eine Graviernadel und dann wieder zurück in eine Lederahle geschmiedet werden. Dabei erfinden die *inadan* nicht neues Werkzeug. In der Regel stellen sie immer wieder die gleichen bekannten Werkzeuge her, wenn sie gerade nicht vorhanden sind, aber gebraucht werden, um die Arbeit am Werkstück fortsetzen zu können.

DAS WISSEN IST NICHT IN DEN DINGEN

Untersuchungen zur materiellen Kultur in Afrika gingen häufig von den Handwerkern aus. Sie sind die »Materialisierer«. Aus ihren Händen geht die sichtbare und dingliche Welt, die materielle Kultur hervor. Werkzeuge und Werkstücke werden als eigenständige Dinge verstanden und inventarisiert. Ihnen geht es um eine ethnographische Dokumentation der materiellen Kultur. Die Dinge werden als Repräsentanten von Kultur, oder sogar als »materialisierte« Kultur verstanden, wie es Ulla Johansen (1992) vorschlug[2]. Materielle Kultur ist dann Kultur zum Anfassen, Mitnehmen, Ausstellen, Anschauen. Die Dinge eignen sich als Beweisstücke von Kultur, weil sie in ihrer Dinglichkeit nicht nur als sichtbar und greifbar, sondern auch als beständig, dauerhaft, eindeutig angenommen werden. Aber die Dinge sind nicht so eindeutig. Wolfgang Creyaufmüller (1983: 458) bemerkt

2 Siehe hierzu auch die Diskussion von Harms 1993; Fischer 1993 und Spittler 1993.

zwar, dass die Werkzeuge in Prozesse eingebunden sind und entscheidet sich daher gegen eine Aufzählung, die ein statisches Bild vermitteln würde, sondern versucht ihre Verwendung durch eine Beschreibung der Arbeitsabläufe deutlich zu machen. Auch Franz Kröger (2001: 420f.) gibt keine abstrakten Inventarlisten, sondern listet das Werkzeug eines bestimmten Schmieds auf. Dass die Werkzeuge als Dinge aber selbst einer Umformung unterliegen können, berücksichtigen auch sie nicht. Neuere Ansätze hinterfragen diese positivistische Sicht der frühen Vertreter der Materiellen Kultur und heben die Widersprüchlichkeit der Dinge hervor, zeigen, wie sie sich einer Definition entziehen oder der menschlichen Kontrolle entgleiten (Hahn 2015b: 38). Manchmal aber nehmen Menschen Dinge einfach in die Hand und verändern sie. Wenn der Schmied das Eisen auf dem Amboss schmiedet, hat er es fest unter Kontrolle.

Dass das gesamte Werkzeug der *inadan* in keinem Moment vollständig vorliegt, stellt zum einen ein großes Problem dar für die Erforschung der materiellen Kultur in Form einer Dokumentation der Dinge, zum anderen können die Dinge dann aber auch nicht als Nachweis von Wissen herangezogen werden. Das ist, was Janet und Charles Keller in ihrer Studie über die Schmiede in Texas Santa Fe machen. Sie beschreiben das Werkzeuginventar und die Gestaltung der Werkstatt als eine Topographie des Wissens, von der Arbeitsabläufe (*constellations of action*) und Wissensbestände (*stock of knowledge*) abgelesen werden können (1996: 75). Der Versuch, aus den Inventaren der *inadan* einen Wissensbestand abzuleiten, würde in einer Enttäuschung enden. Die *inadan* erzeugen Dinge, und zwar komplizierte, wie das Schwert oder den Kamelsattel. Ihre Werkzeugkästen verraten diese unterschiedlichen Tätigkeiten nicht unbedingt. Außerdem erledigen sie trotz einer Spezialisierung immer auch andere Arbeiten. Ein Sattler repariert auch Sandalen und Armbanduhren, ein Schwertschmied schmiedet auch feinen Silberschmuck. Und ein Grobschmied, der vor allem Äxte und Hacken für die Gärtner herstellt, kann auch Ledereinbände für den Koran und Handtrommeln aus der Haut von Kamelen herstellen. Ein Handwerker benutzt also viele und ganz verschiedene Werkzeuge. Die Enttäuschung wäre die Feststellung, dass die Werkzeug-Dinge (in den Inventaren) nicht vollständig sind und ganz offensichtlich weder dem Wissensbestand entsprechen noch die Arbeitspraktiken abbilden. Ein Ziseliergerät in einem Werkzeugkasten sagt außerdem noch nicht, wie gut der Handwerker damit umgehen kann, oder ob überhaupt. In vielen deutschen Wohnzimmern steht ein Klavier, obwohl keiner im Haushalt darauf spielen kann. Genauso wenig bedeuten fehlende Dinge fehlendes Wissen. Dinge sind weder Belege von Kultur noch von Wissen. Entscheidend sind nicht die Dinge selbst, sondern wie mit ihnen umgegangen wird, oder wie Tim Ingold schreibt: »The difference lies

not in the level of development of the toolkits themselves, but in the nature of the relationships which they are called upon to conduct.« (1993: 290).

DER FIKTIVE *BRICOLEUR*

Nun kommt Vielen vermutlich der *bricoleur* in den Sinn, » […], weil die Elemente nach dem Prinzip ›das kann man immer noch brauchen‹ gesammelt und aufgehoben werden.« (1981: 30), und weil auch bei den *inadan* Werkzeug Material und Material Werkzeug sein kann. Für Lévi-Strauss ist der *bricoleurs* aber beschränkt auf die Dinge:

»die Welt seiner Mittel ist begrenzt, und die Regel seines Spiels besteht immer darin, jederzeit mit dem, was ihm zur Hand ist, auszukommen, d.h. mit einer stets begrenzten Auswahl an Werkzeugen und Materialien, die überdies noch heterogen sind, weil ihre Zusammensetzung in keinem Zusammenhang zu dem augenblicklichen Projekt steht, wie überhaupt zu keinem besonderen Projekt, sondern das zufällige Ergebnis aller sich bietenden Gelegenheiten ist.« (1981: 30)

Im Gegensatz zum abstrakt und kultiviert denkenden, planvoll vorgehenden Ingenieur, ist der *bricoleur* ein wilder Denker, der sich mit einer beschränkten und zufälligen Auswahl an Mitteln umständlich auf Umwegen in seinen augenblicklichen Projekten vorantastet (ebd.: 30ff.). Der *bricoleur* führt ein Leben im Hier und Jetzt. Seine Geschichte besteht aus Zufällen, und vermutlich ist er auch nicht lernfähig. Lévi-Strauss dienen der *bricoleur* und der Ingenieur als Metaphern. Seine Unterscheidung der zwei Denkweisen steht in der Tradition der cartesianischen Trennung: abstrakt und theoretisch gegenüber konkret und praktisch. Der Ruf nach einer Überwindung dieser Trennung, die die Lebenswirklichkeit und Alltagspraktiken von Menschen überall auf der Welt verfehlt (Ivanov 2010; Latour 1987; Miller 2010), ist mittlerweile alt, aber bleibt eine Herausforderung. Mit ihren Laborstudien haben die Wissenssoziologen gezeigt, dass die Unterscheidung zwischen Ingenieur und *bricoleur* auch im Arbeitsleben nicht funktioniert. Wir stellten uns die Ingenieure vor, wie sie in weißen Kitteln, mit Mundschutz und Schutzbrille, Experimente nach strengen wissenschaftlichen Maßgaben durchführten und Tatsachen entdeckten bis uns Bruno Latour (1987) und Karin Knorr-Cetina in der Untersuchung der »Wissenskulturen« (2002) zeigten, wie wissenschaftliche Fakten »gemacht« werden. Lévi-Strauss' Ingenieur, der streng nach wissenschaftlichen Vorgaben und Theorien rechnet, den gibt es gar nicht. Lucy Suchman (1994) meint, dass es gar nicht möglich sei, einen Plan ganz streng nach

Protokoll auszuführen, und prägt den Begriff »*situated action*«. Logisches Handeln erfordert demnach immer eine situierte Aufmerksamkeit. Das ist auch, was uns Menschen (die Ingenieure eingeschlossen) von Maschinen unterscheidet. Richard Sennett (2008) zeigt das an der Arbeit von Architekten. Obwohl sie bis ins kleinste Detail ein Gebäude planen, werden beim Bau viele Änderungen und Anpassungen notwendig, die sich erst bei der Umsetzung zeigen. Mögen sie in der Planungsphase vielleicht noch einer, wie Lévi-Strauss meint, linearen Denkrichtung vom Abstrakten zum Konkreten folgen, begegnen selbst Ingenieure an modernen Forschungszentren in der Umsetzung Problemen, die sie erst im situativen konkreten Handeln entdecken und lösen. Ingenieure, Laboranten und Programmierer gehen oft Umwege, probieren neue Möglichkeiten aus und versuchen sich vom konventionellen Denken frei zu machen.

Während die Ingenieure nicht so »kultiviert« vorgehen, wie Lévi-Strauss uns weismachen will, arbeiten auch die Handwerker nicht so wild, planlos und verträumt. Die *inadan* sind Berufshandwerker. Ihre Arbeit ist professionell. Es gibt eine Wissenstradition, in der sie das Handwerk lernen. Sie basteln nicht auf gut Glück los, mit den Dingen, die sie gerade zufällig vorfinden. Mijola zeigte mir, wie die Feile für die Erzeugung verschiedener Muster und Kanten eingesetzt werden kann. Das hat er von seinem Vater gelernt und gibt das Wissen an seinen Sohn weiter. Ein abgebrochener Henkel wird immer auf die gleiche Weise befestigt; wie ein Loch in einem Topf geflickt oder Armbänder von Uhren repariert werden, probieren sie nicht jedes Mal von neuem aus. Nur wenn ein ganz neuer Gegenstand zur Reparatur gebracht wird, dann probieren die Handwerker aus und versuchen mit ihrem Wissen Anschluss zu finden. Aber auch dann folgen sie klar nachvollziehbaren Konventionen, zum Beispiel wie Dinge miteinander verbunden oder Löcher geflickt werden.

Zufällig wirken diese Reparaturarbeiten der *inadan* und beschränkt ihr Werkzeug nur auf die, die ihre Arbeit nicht kennen und nicht ahnen, was sie wirklich in ihren Händen halten. Es sind nicht die einfachen, spärlichen Werkzeuge, die in dem Werkzeugkasten liegen. In ihren Händen halten sie ein Wissen, Dinge zu erzeugen, das über viele Generationen erprobt, erarbeitet und geteilt wurde. Wenn die *inadan* Weißblechdosen, Schrauben, alte Drähte aufheben, wissen sie vielleicht noch nicht, wofür sie diese einmal brauchen können. Es sind aber nicht Dinge, auf die sie dann beschränkt wären. Für sie ist es in erster Linie Material, aus dem sie auch das passende Werkzeug schmieden können. Sie beschränken sich keineswegs auf die Form oder das Aussehen der Dinge, wie Lévi-Strauss' *bricoleur* (1981: 31). Und das ist entscheidend. Die *inadan* sind keine *bricoleure*, weil sie nicht auf die Dinge, die sie gerade zur Hand haben, beschränkt sind, sondern auf deren Materialität zurückgehen, darin Möglichkeiten sehen und sich ihre

Mittel, was die Werkzeuge schließlich sind, selber herstellen und zwar so, wie sie für das aktuelle Projekt geeigneter nicht sein könnten.

Der virtuose Umgang mit dem Material macht die *inadan* zu Machern. Mit der Fähigkeit, Werkzeug herzustellen, hängt ein bestimmtes Verhältnis zu den Dingen zusammen. Das wirkt sich auf die Arbeit aus, nicht nur auf die Organisation, sondern auch auf die Arbeitspraxis. Die Schmiede sehen in ihrem Werkzeugkasten das Werkzeug, das sie brauchen. Nur unserem ungeschulten Blick und unseren ungeschickten Händen bleibt es verborgen. Ein Außenseiter sieht eine bestimmte Anzahl an Werkzeug-Dingen, der Handwerker sieht unendlich viele Werkzeug-Möglichkeiten.

DAS WERKZEUG GREIFBAR MACHEN

In den vielen Monographien über Handwerker in Afrika findet man immer wieder die Bemerkung, dass sie ihre Werkzeuge selbst herstellen würden (Amborn 1990: 79; Creyaufmüller 1979: 458-468; Kröger 2001: 420; Schneider 1990: 209). Es werden Eisentechniken diskutiert und Gegenstände gezählt. Niemand aber stellt die Frage, was es für die Handwerker und ihre Arbeit bedeutet, das Werkzeug jederzeit herstellen zu können. Dabei macht es einen großen Unterschied, ob man das Werkzeug nur verwendet oder, ob man es selbst erzeugen kann. Der Unterschied liegt dabei gar nicht direkt in der materiellen Wirkungsmöglichkeit. Derjenige, der das Werkzeug nicht herstellen, aber kaufen kann, hat die gleichen Möglichkeiten im Material. In der Fähigkeit, Werkzeug herzustellen, liegt aber eine andere Einstellung und Wahrnehmung von der Welt. Es ist ein anders in-der-Welt sein, wenn man nicht von den Dingen abhängig ist, weil man sie selbst erzeugen kann.

Was ist Werkzeug überhaupt? Eine Maschine übernimmt oder erleichtert die Arbeit. Ein Werkzeug ermöglicht eine Arbeit. Es ist ein »etwas, um zu […]« (Heidegger 2006: 68). Ein Hammer ist ein Werkzeug, um zu hämmern. Ein Ding ist ein Werkzeug erst im Gebrauch, weil es nur in diesem Moment ein »um zu« Zeug ist (Ingold 1993: 400; 1999, 2000; Sigaut 1993a: 395; Heidegger 2006: 68). Auch wenn die meisten von uns dem theoretisch zustimmen würden, fällt es dann doch schwer, einen Hammer, der momentan oder auch lange nicht mehr in Gebrauch war, nicht der Kategorie Werkzeug zuzuordnen. Auch einen ganz neuen Hammer, mit dem noch nie gehämmert wurde, würden wir vermutlich als Werkzeug bezeichnen, obwohl wir vielleicht mit Heidegger (2006: 69) bedauern, dass das Hammer-Ding bisher nur begafft und nicht in seinem Zeugcharakter erkannt

wurde. David Gates untertitelt die Abbildung eines vorbildlich sortierten Werkzeugschranks mit: »Handtools: some of these are used every day; others lie waiting for their moment.« (2016: 123). Während die Grundwerkzeuge täglich in Gebrauch sind, müssen die Spezialwerkzeuge oft lange auf ihren Einsatz warten. In der Arbeitspraxis der *inadan* wird deutlich, was es bedeutet, dass ein Ding nur im Gebrauch ein Werkzeug ist. Wenn ein Werkzeug-Ding ganz vergeblich »auf seinen Moment« wartet, wenn es nach wochenlanger Untätigkeit kurzerhand in die Esse gelegt und in ein anderes Ding umgearbeitet wird, dann wurde dieses Ding tatsächlich als Zeug verkannt (ohne aber begafft worden zu sein). Wenn eine Graviernadel wochenlang auf ihren Einsatz zum Gravieren wartet und dann stattdessen in eine Lederahle umgearbeitet wird, war sie dann jemals eine Graviernadel? Jetzt ist sie es auf jeden Fall nicht mehr. Die i*nadan* führen die Werkzeug-Dinge auf ihre Materialität zurück. In der Schmiede schmelzen die Zeugcharaktere und Affordanzen der Eisen-Dinge dahin.

Dinge in den Augen von Könnern

Über das Spezialwerkzeug schreibt Gates: »Tool diversity helps to address problems, but equally, specialisation restricts affordances.« (2016: 123). Diese Behauptung beruht auf einem bestimmten Verständnis von den Dingen, nämlich, dass sie stabil und beständig seien, den Arbeitsablauf und vielleicht sogar das Leben ihrer Erzeuger überdauern könnten (Arendt 2011: 114), im Gegensatz zur Technologie, die prozesshaft und flüchtig sei (Hahn 1996: 7). Werkzeuge sind nicht nur keine eigenständigen Dinge, weil sich ihr »um zu« erst im kompetenten verkörperten Gebrauch erfüllt, gerade in den Schmiedewerkstätten sind sie in einer Praxis verwickelt, in der sie ihre Beständigkeit leicht verlieren. Das wird aber erst sichtbar, wenn man sich nicht mit einer Momentaufnahme des Inhalts des Werkzeugkastens begnügt, sondern anschaut, wie mit den Dingen bei der Arbeit umgegangen wird.

Kurt Beck (2001) erzählt in dem Aufsatz »Die Aneignung der Maschine«, wie die Niltalbauern den Dieselmotor zur Bewässerung der Gärten für ihren Gebrauch »gezähmt« haben. Meine Lesart des Artikels ist eine Antithese zur Dauerhaftigkeit von Dingen. Dieses nicht nur gezähmte, sondern hoch gezüchtete Maschinentier ist in der freien Wildbahn und ohne den Manasîr Bauern nicht überlebensfähig. Im Museum oder im Zoo könnte man es zwar betrachten, tot wie ein ausgestopfter Vogel. Leben kann es nur, solange die Manasîr es hegen und pflegen, vom Sand befreien, es mit Diesel füttern und bei jeder Bewässerung darauf achten, dass Kühlwasser eingeleitet wird. Das sind keine Reparaturarbeiten. Erst diese Tätig-

keiten bringen den Dieselmotor zum Laufen. Kurt Beck zeigt, wie sehr die Beständigkeit von Dingen von der Beständigkeit des Umgangs mit ihnen (und von seinen Erzeugern) abhängen kann. Das Werkzeug der *inadan* bedarf keiner ständigen lebenserhaltenden Maßnahmen. Schlimmstenfalls würden sie rosten, aber nicht kaputtgehen. Gegen den Dieselmotor sind die Werkzeuge Einzeller. Sie sind robuster und gehen ohne menschliche Pflege nicht ein. Neben der Esse sitzend fällt es dennoch schwer, von beständigen, dauerhaften Werkzeug-Dingen zu sprechen. Ein Schmied sieht in einem Ding aus Eisen, immer das Material Eisen, das er in die Esse legen, erhitzen und schmieden kann. Auch Khamidan sah das Eisen-Material in dem Feilen-Ding, und griff darauf zu, als er das Schabeisen daraus schmiedete.

Dabei wählen die Handwerker das Material, aus dem sie ein Werkzeug herstellen wollen, sorgfältig aus. Nicht jedes Ding eignet sich. Hier zählen nicht nur die Materialeigenschaften, sondern auch Analogien, die sie in den Formen erkennen, die nicht offensichtlich sind, sondern erst mit einem geschulten Blick gezogen werden (vgl. Lipps 1977; Grasseni 1999). Oder denken alle beim Anblick einer Feile an die Möglichkeit, aus ihr ein Schabeisen zu schmieden? Es ist der kulturell geschulte Blick der *inadan*, mit dem eine ganz bestimmte Praxis verbunden ist.

Ohne Feuer und laute Hammerschläge und mit weniger Kraftaufwand gehen auch die Handwerkerinnen der *imajəghan* in ihrer täglichen Arbeit über die Dinge hinaus, »entdingen« sie. Ein Stück aus einem alten Unterrock wird zum Innenfutter der neuen Ledertasche; Papierstreifen für das Dekor schneiden sie aus den Schulheften ihrer Kinder. Einmal aß der zweijährige Moumoun neben seiner Mutter Fati seinen Hirsebrei. Ganz unvermittelt tunkte sie ihren Zeigefinger in sein Essen, nahm etwas von dem Hirsebrei, verstrich es behutsam auf dem Leder und klebte einen Lederstreifen darauf.

Hans Lipps (1977: 66-70) unterscheidet zwischen »um-greifen« und »be-greifen«. Das Um-greifen zum Beispiel eines Hammers entspricht Heideggers Zuhandenheit und bleibt im Bereich des Gebrauchs. Interessant ist das Be-greifen, das über das Ding hinausgehen kann (Lipps 1977: 66). Je nachdem, wie der Hammer begriffen wird, kann in ihm auch einfach das Eisen und das Holz gesehen werden, ein kleiner Amboss oder Brennholz. Moumoun schrie und schlug wütend nach seiner Mutter. Er sah nicht die klebrige Materialeigenschaft der Hirse; es war sein Brei-Ding, sein Essen (und vor allem *sein* Essen). Fati sah in der Hirse den Kleber, den sie in diesem Moment brauchte und griff über das Brei-Ding hinaus darauf zurück. Für Hans Lipps ist Sehen mit dem Können verbunden, wie Otto vonBollnow zusammenfassst:

»Die Welt ist hier in mein Können gestellt. Denn daß sie sichtbar ist, bedeutet eine ›spezifische Möglichkeit‹ (82). […] Das bedeutet, daß das Sehen eines Dings zugleich die Weise des Umgangs mit dem Ding, also ein bestimmtes Können, eine ›spezifische Möglichkeit‹ des Menschen erschließt, wie auch umgekehrt das prüfende Sehen das Ding schon auf seine mögliche Brauchbarkeit hin betrachtet.« (Bollnow 1989: 125)

Analogien werden erkannt von denjenigen, die die Dinge verwenden, verändern oder (aus der Perspektive Anderer) vielleicht missbrauchen. Khamidan sieht eine Analogie zwischen einer Feile und einem Schabeisen, Fati zwischen Hirsebrei und Kleber. Wir sehen diese Analogien nun auch, aber erst jetzt, nachdem wir davon gelesen und sie kennen gelernt haben. Moumoun sieht keine Analogie zwischen Hirsebrei und Kleber. Er hat aber auch noch keine Ahnung von der Lederarbeit seiner Mutter. Es ist nicht die Feile selbst, die die Analogie zum Schabeisen in sich trägt. Es sind die *inadan*, die über ein bestimmtes Arbeitswissen, eine gelernte Praxis und Erfahrung verfügen und eine Klinge in der Feile und Klebstoff im Hirsebrei sehen.

Charles Keller (1996) lernte das Schmieden als Forschungsmethode. Auch er lernte Analogien kennen, Werkzeuge und Schmiedearbeiten, die ihm vorher unbekannt waren. Was er in den Werkzeug-Dingen sieht, ist aber nicht das Wissen. Er erkennt sie als Dinge, mit denen er bestimmte Arbeiten ausführen kann, mit deren Umgang seine Hände vertraut sind. Das Wissen ist nicht in den Dingen. Es ist das Wissen seiner Hände über die Dinge, es sind seine wissenden Hände, die die verschiedenen Schmiedearbeiten in der Werkstatt erkennen. Er schaut sich nun als Mechaniker und nicht mehr nur als Ethnologe in der Werkstatt um, um es mit Sigaut (1993a: 391) zu sagen. Er sieht die Arbeitsabläufe und das Können in dem Arrangement der Werkstatt. Wer keine Ahnung von der Schmiedearbeit hat, erkennt gar nichts in der Werkstatt. Ihm erscheint auch der Werkzeugkasten der *inadan* sehr begrenzt und einfach, ja gar mangelhaft. Afakalla, Khamidan und Mijola sehen in ihr ein unbegrenztes Universum an Werkzeugen, weil sie mit ihren wissenden Händen die Dinge anders begreifen und Analogien erkennen, die wir gar nicht ahnen.

Den *inadan* kommt ihr Werkzeugkasten gar nicht unvollständig vor, weil sie die Möglichkeiten sehen und sich ihres Könnens gewiss sind. Unsichtbar ist das Werkzeug nur für die, die nicht über die Fertigkeiten und Fähigkeiten, das praktische Wissen der *inadan* verfügen, oder es studiert haben. Sie sehen nur die Dinge, nicht aber die Analogien. Für Heidegger kann ein Zeug nur »erkannt« oder »begafft« werden. Er rechnet nicht damit, dass das Holz und Eisen, aus dem der Hammer gemacht ist, für ein anderes Ding oder gar Zeug dienen, mit einem geschulten

Blick als ein anderes Ding begriffen werden könnte. Er sieht nicht die Möglichkeiten in dem Material und bleibt dem Ding verhaftet.

Dinge in den Händen von Könnern

Zwischen der Verwendung des Hirsebreis als Klebers und dem Schmieden eines Schabeisens aus einer Feile, besteht aber ein wesentlicher Unterschied. Fati hat lediglich eine Eigenheit der Hirse ohne Umformung begriffen, Khamidan formt das Material um, so dass ein neues, ganz anderes Ding entsteht. Matthew B. Crawford kritisiert Hannah Arendts Vorstellung von der Beständigkeit der Dinge und schreibt, dass alle materiellen Dinge irgendwann zu Staub zerfallen »so perhaps ›permanence‹ isn't quite the right idea to invoke here.« (2010: 16). Er meint, dass Handwerker einen anderen Zugang zu den Dingen haben. Sie erliegen seltener als normale Konsumenten den fantastischen Vorstellungen über die Dinge, wie sie zum Beispiel in der Werbung geweckt werden. Ihr Zugang ist dinglich und praktisch. Mit ihrem Wissen über die Funktionsweise eines Geräts relativieren sie die Versprechen der Werbung. Sie kennen die technischen Möglichkeiten und wissen, was sich hinter der Abdeckung eines Geräts abspielt (ebd.: 18).

Das gilt vielleicht für die nordamerikanische Gesellschaft, aber lässt sich das so einfach auf die Handwerker und ihre Kunden im Niger übertragen? Gerd Spittler (2016: 49f.) berichtet von Datteln, die sich weigern verkauft zu werden. Es weigern sich aber nicht nur Gegenstände, sondern auch Tiere und Menschen. Ziegen weigern sich gemolken zu werden, und Kinder in die Schule zu gehen. Das überrascht an sich noch nicht. Das besondere bei den *imajəghan* ist, dass sie, wie Spittler zeigt, das Weigern als Eigenwille akzeptieren. Dann wird die Ziege eben nicht gemolken und das Kind bleibt zu Hause oder geht mit den Ziegen auf die Weide. Die Datteln werden wieder mit nach Hause genommen. Man zwingt ihnen nicht seinen Willen auf. Die *inadan* gestehen ihren Arbeitsmaterialien keinen Eigenwillen zu. Auch ihre Kinder mögen sich weigern in die Schule zu gehen und ihre Ziegen Milch zu geben, ein Stück Messing aber weigert sich nicht geschmiedet zu werden. Es lässt sich vielleicht schwer bearbeiten, ist spröde und trocken (*yəkar*). Das nehmen die *inadan* aber nicht hin und suchen nach einem anderen Stück, sondern mischen etwas Kupfer hinzu, um es weicher zu machen und es schmieden zu können. Auch ein Leder weigert sich in der Vorstellung der Handwerkerinnen nicht, gefärbt und bestickt zu werden. Wenn es hart und dick ist, schaben sie mit dem Messer die Innenseite weiter ab, sie ölen und walken es so lange, bis es weich und geschmeidig wird und sich leicht weiterverarbeiten lässt. Die *inadan* beherrschen das Material. Das bedeutet nicht, dass sie alles erzwingen können. Die Materialeigenschaften setzen ihrer Schaffenskraft Grenzen. So wie

die *blue collar,* von denen Crawford schreibt, haben aber auch die *inadan* im Aïr Gebirge einen praktischen, kompetenten Zugang zu den Dingen, anders als die *imajəghan*. Sidi steht hilflos und tatenlos dem abgebrochenen Deckel der Teekanne gegenüber. Der Unterschied liegt nicht zwischen USA und Niger, sondern in der Perspektive auf die Dinge, in der sich die Macher von den Konsumenten abheben.

In den Untersuchungen zum Umgang mit Dingen und Technologien geht es immer um ihren Gebrauch und erstaunlich selten um ihre Erzeugung. Der Umgang mit Dingen wurde und wird kontrovers diskutiert. Von den deterministischen Ansätzen, die meinen, dass die Technik (oder die Dinge) eine bestimmte Verwendung vorgeben würden, bis zum aktiven Gebrauch, bei dem die Dinge verändert, mit ihnen improvisiert wird (Ingold/Hallam 2007), über die kreativen Interpretationen und Re-Interpretationen, der Domestikation (Sahlins 1993) und der Aneignung (Beck 2001; Hahn 2004; Spittler 2002) bis hin zur Vernetzung/ Verflechtung, in denen Menschen mit Dingen interagieren (Hahn 2015a; Latour 1996a, 1996b). All diese Überlegungen gehen von dem fertigen Ding aus. Die Frage ist hier nur noch, wie der Mensch damit umgeht. Gerd Spittler (2002) wendet zurecht ein, dass die Dinge nicht vom Himmel fallen und untersucht von der Razzie über den Karawanenhandel bis hin zur Jagdbeute verschiedene Wege, über die ein Ding in die Hände derer gerät, für die wir uns interessieren. Auch hier ist das Ding schon da. Den 2015 erschienenen Sammelband mit dem vielversprechenden Titel »The social life of materials« (Drazin/Küchler) schließt Susanne Küchler mit dem Kapitel: »Materials: the story of use«, wieder nur der Gebrauch. Im »Handbuch Materielle Kultur« (2014) gibt es kein Kapitel zum Erzeugen. Gates schreibt über das Handwerk: »The work of making is carried out *using* handtools and machines…« (2016: 122, Hervorh. V.H.). Das ist natürlich nicht falsch. Das Erzeugen und Machen geht aber über den Gebrauch hinaus.

Zu wenig Beachtung kommt der menschlichen schöpferischen Fähigkeit zu, wenn Dinge nur unter dem Aspekt des Gebrauchs betrachtet werden. Immerhin erkennt Kurt Beck in seiner Studie über die Sifinja-Mechaniker an: »Modding, modifying, adjusting and customizing are probably not very good terms for what is actually happening, for these trucks are being totally deconstructed and then reconstructed.« (2009: 153). Wer macht die Dinge, die wir angeblich nicht mehr begreifen, die in uns Befremden auslösen (Hahn 2010) oder wie Vilém Flusser (1993) in »Dinge und Undinge« schreibt, die uns »ungeheuerlich« geworden sind, weil wir so wenig über sie wissen und sie dennoch ständig gebrauchen? So wie die Technologien werden auch die Dinge einfach hingenommen. Sie wurden irgendwann einmal entwickelt und sind da. So wie die Sprache. Daher ist es auch passend, dass Ingold die Technologie mit der Sprache vergleicht (1997: 115). Wie

die Sprache beruht auch die Technologie auf einer Grammatik, die wir nicht verstehen müssen, um sie dennoch täglich anwenden zu können beim Sprechen und beim Werkzeuggebrauch. Konsumierend sind wir in der Welt. Dass Technologien entwickelt und weiterentwickelt werden, wurde in den Diskussionen der Technology Studies aufgenommen. Ihr Fokus liegt aber auf dem Gebrauch und nicht auf der Erzeugung. Mit ihrem Ansatz der Social Construction of Technology (kurz SCOT) zeigen Wiebe Bijker and Trevor Pinch, dass die Entwicklung und die Geschichte der Technologien in den Händen der Nutzer liegen, deren Ablehnung oder eigenwilligen Gebrauch und wenden sich gegen einen Technikdeterminismus. Damit widerlegen sie außerdem die evolutionistische Annahme über eine unilineare Entwicklung von Technologien (siehe Bijker et al. 2005). In dem Anliegen, die Rolle der Konsumenten in der Konstruktion von Technologien zu untersuchen, wird aber der Schaffensprozess im Material aus den Augen verloren.

Dabei ist Werkzeugherstellung eines der großen Themen in den Geisteswissenschaften. Benjamin Franklin bezeichnete den Menschen als *tool-making animal*. Christoph Antweiler führt Werkzeugherstellung als eine der Gemeinsamkeit aller Kulturen auf (Zeit online 14. Oktober 2009, 8:00 Uhr, http://www.zeit.de/zeit-wissen/2009/06/Interview-Antweiler). Fast jeder Philosoph sagt etwas zum Werkzeug – oder verwendet es als Metapher. Sucht man nach wissenschaftlichen Studien zur Werkzeugherstellung findet man sich in den 1970er Jahren unter Archäologen und ihren werkzeugherstellenden Schimpansen und Orang-Utans wieder, die über die Anfänge der Menschheitsgeschichte rätseln. Wie alt ist das älteste messerähnliche Fundstück? Es werden Fragen zur Entwicklung und Standardisierung von Werkzeugen diskutiert. Und dann geht es wieder um den Zusammenhang von Werkzeug und Sprache, Hand und Mund, *le geste et la parole*[3]. Soweit möchte ich gar nicht gehen. Werkzeug*herstellung* wird immer verstanden als Werkzeug*erfindung*. Khamidan und Mijola erfinden nicht, sondern erzeugen Werkzeuge, täglich so, wie sie gebraucht werden. Den Dingen, die wir täglich benutzen, schenken wir gewöhnlich keine Aufmerksamkeit. Erst wenn sie plötzlich nicht mehr funktionieren, werden wie uns ihrer bewusst. Wenn die Bleistiftspitze abbricht, der Fahrradreifen platt ist, der Bus nicht kommt, dann erst schenken wir diesen Alltagsgegenständen und Technologien unsere Aufmerksamkeit und fragen nach. Manche Menschen sind dann überfordert. Es gibt aber Menschen, die sich herausgefordert fühlen, die etwas darüber wissen, die die Dinge reparieren oder sogar erzeugen können, so wie die *inadan* oder die *blue collar*. Wie gehen sie mit den Dingen um? Die Vorstellung, Dinge seien einfach da und

3 »*Le geste et la parol*« ist der Titel eines Werkes von André Leroi-Gourhan 2014.

werden erst zum Problem, wenn sie kaputtgehen, das ist eine Konsumenten-Perspektive.

Für die Schmiede ist ein fehlendes, kaputtes oder stumpfes Werkzeug lediglich ein Moment, in dem das Ding aus dem Hintergrund wieder in den Fokus gerät. In dieser Aufmerksamkeit werden sie sich aber nicht einer Unwissenheit und Überforderung bewusst, sondern greifen mit ihren wissenden Händen auf eine Praxis zurück, in der sie sich als Macher herausstellen. Dass unser Verhältnis und unserer Umgang mit den Dingen unser In-der-Welt-Sein bestimmt, wie wir die Welt sehen und begreifen, verstehe ich ganz konkret. Ist das Fehlen einer Feile für mich das Ende meines handwerklichen Vorhabens oder ist es der Moment, in dem ich eben die Feile erst schmieden muss, bevor ich weiterarbeite? Im Erzeugen von Werkzeugen erweitern die *inadan* ihren Bezug zur materiellen Welt ganz konkret. Damit betreten sie eine andere Dimension, nämlich die der Technologie. Ingold (2000: 406-419) unterscheidet die Begriffe Werkzeug, Technik und Technologie: Das Werkzeug ist das Ding, unter Technik versteht er vor allem den Werkzeuggebrauch, und Technologie ist der Bereich, den wir Konsumenten im Alltag gar nicht betreten. Es ist die Wissenschaft von der Technik. Wir müssen keine Ahnung von der Mechanik haben, um einen Korkenzieher verwenden zu können. Solange wir uns im Bereich des Gebrauchs bewegen, ist das richtig. In der Werkzeugherstellung und dem Erzeugen von Dingen allerdings reicht das Verbraucherwissen nicht. Die Technologie ist der Bereich der Macher. Die *inadan* greifen auf die »Grammatik« der Dinge zu, begreifen ihre Materialität, und hier unterscheiden sie sich von den Verbrauchern, die die Grammatik anwenden, ohne sie zu kennen – und lassen Vilém Flusser, dem die Dinge schon, wenn sie funktionieren, unheimlich sind, hinter sich zurück.

Das Wissen der Einen beschränkt sich auf die Benutzung und Bedienung der Kaffeemaschine, der Fernsteuerung, des Heizsystems, der Waschmaschine. Das Wissen, das aber ein Heizungstechniker mit dem Heizsystem verbindet, geht über den Konsum hinaus und befindet sich im Bereich der Technologie als der Wissenschaft von der Technik. Der Unterschied ist, ob ich das Ding nur benutze und davon abhängig, gefordert und ab einem bestimmten Punkt überfordert bin, oder ob ich als Könner, auf das Material zurückgreife, Probleme lösen, Dinge repariere und erzeuge. »Das Hämmern hat nicht lediglich noch ein Wissen um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist« (Heidegger 2006: 69). Hämmere ich nur mit dem Hammer seine Zuhandenheit erkennend, oder habe ich ein Wissen das über den Zeugcharakter hinausgeht auf das Material? Anders gefragt, umgreife ich das Werkzeug oder begreife ich es?

Das Überfordert-sein mit den Dingen kann auch eine kulturell konstruierte Überforderung oder ein Nichtwissen sein. Wenn Sidi auf Bäume klettert, sie zurückschneidet, Beete umgräbt, Seile dreht, Triebe hochbindet, Vogelfallen baut, also sehr geschickt ist, sich jedoch außer Stande sieht, einen Deckel mit einem Stück Draht zu fixieren, hat das nichts mit Wissen und Können zu tun. Er positioniert sich aber eindeutig, nämlich, als *amajəgh* und distanziert sich von den *inadan*, und indem er erklärt »Die *inadan* sind die, die alle unsere Dinge erzeugen und reparieren« stellt er die Beziehung zwischen den *imajəghan* und den *inadan* her, die auf der handwerklichen Praxis beruht. Der Umgang mit den Dingen ist hier kulturell vorgegeben und mit der Zugehörigkeit zu einer Gruppe verbunden. Und vielleicht ist den *imajəghan* aus diesem Grund die Arbeit ihrer Handwerker nicht ganz geheuer, weil sie, so wie Flusser, der nichts über seine Dinge weiß, eben nichts über ihre Dinge wissen dürfen. Im Können mit den Dingen zeigen sich ein anderer Bezug zur Welt, ein anderes Verständnis von der Welt und schließlich ein anderes Selbstverständnis.

DAS WISSEN IN DEN HÄNDEN DER *INADAN*

Werkzeugherstellung ist nicht einfach ein »erweiterter Gebrauch« von Dingen. Die *inadan* erzeugen neue Dinge, die ihnen das Weiterarbeiten ermöglichen und zwar genau so, wie sie es möchten. Ihre handwerklichen Möglichkeiten in der materiellen Welt enden nicht mit dem Ding in der Hand, sondern ergeben sich durch das Wissen in ihren Händen. Inventuren von den Werkzeug-Dingen in den Werkzeugkästen missverstehen daher die Arbeitspraxis der *inadan* und vieler anderer Handwerker. Sie brauchen nicht in jedem Moment alle möglichen Werkzeuge als Dinge, gut sortiert im Werkzeugkasten verfügbar, um arbeiten zu können. Da die *inadan* Werkzeuge erzeugen, sind sie in ihrem technischen Handeln nicht wie die *bricoleure* begrenzt durch die Werkzeug-Dinge. Die Inventarisierung eines Werkzeugkastens erzählt wenig über die Arbeit. Es sind nicht die sichtbaren Werkzeuge oder ihr vermeintliches Fehlen, das die Arbeit bestimmt und beschränkt. Das Vermögen, Analogien zu sehen, Möglichkeiten zu entdecken und Werkzeug herzustellen ist, was die handwerkliche Arbeit der *inadan* anleitet.

Nicht die Werkzeuge an sich, sondern, was die Schmiede mit diesen Dingen machen, wie sie diese einsetzen, was sie darin sehen, wie sie sie begreifen, kann uns etwas über ihre Arbeit erzählen. Eine Ethnologie der handwerklichen Arbeit muss sich den Umgang mit dem Werkzeug anschauen, den Gebrauch und die Erzeugung, um das Wissen in der Hand des Handwerkers sichtbar zu machen. Die handwerkliche Praxis ist ein verkörpertes Wissen, das sich nicht allein an oder in

den Dingen zeigt. Wenn man eine prozessuale Perspektive auf die Dinge zulässt, können auch sie etwas über die Arbeitspraxis aussagen. So wie Hans Peter Hahn eine Ethnografie der Dinge vorschlägt, die davon ausgeht, dass »das Wissen über einen Gegenstand (…) nicht etwas [ist], das in den Dingen zunächst eingeschlossen war und dann gewissermaßen durch das ›zum Sprechen bringen‹ aus den Dingen herausströmt.« (2010: 16), sollten Dinge nicht zu voreilig als »Zeugen« gesehen werden. In der Auseinandersetzung mit ihnen können dann weitere Aspekte entdeckt werden, nicht in den Dingen selbst und nicht nur, wie sie um-griffen (oder verkörpert sind), sondern wie sie be-griffen werden in der Praxis am Amboss. Diese Methode entspricht dann auch der der *inadan*. Für sie ist weder eine Bedeutung in den Dingen eingeschlossen (z.B. die Bedeutung der Feile nur als Feile), noch zeugen die Werkzeug-Dinge in der Werkstatt von Wissen oder bestimmten Funktionen. In den Analogien und Möglichkeiten, die die *inadan* in den Dingen erkennen und umsetzen, zeigt sich ein Arbeitswissen der Hand.

Der kompetente Umgang mit Arbeitsgeräten verändert die Wahrnehmung der Welt. Die Dinge werden nicht ein-verleibt und aus-verleibt, so wie ich sie in die Hand nehme und weglege, wie Marie-Pierre Julien und Céline Rosselin (2005: 85) sowie Jean-Pierre Warnier (2009: 159) meinen. Ich kann gewiss sehr schnell die Schuhe wechseln, aber mit dem alten Paar war ich gewohnt auf eine Weise zu gehen, gegen die sich die neuen Schuhe zunächst sträuben. Mit den Dingen ist eine Praxis verbunden, die wir manchmal über viele Jahre hinweg lernen müssen. Etienne Wenger (2008) erklärt mit der Theorie der »communities of practice«, dass das, was wir tun, nicht auf die Dauer der Ausführung beschränkt ist. Das Wissen und Können ist immer mit uns und bestimmt, wie wir die Welt betrachten und uns in ihr bewegen. Mijola ist nicht erst dann Silberschmied, wenn er diese spezielle Feile zur Abrundung des *tadnik* in den Händen hält oder im Werkzeugkasten liegen hat, sondern auch dann, wenn er diese gerade nicht zur Hand hat. Wenn er aber weiß, dass er jederzeit diese Feile schmieden könnte, verändert das seine Art und Weise, die Arbeit anzugehen.

Die spärlich wirkenden Werkzeugkästen der *inadan* sind kein Anzeichen eines Mangels. In der Kompetenz, jederzeit das erforderliche Werkzeug herstellen zu können, drückt sich eine enorme handwerkliche Souveränität, eine Gewissheit und ein Selbstverständnis aus, das sich oft in einem Stolz der Handwerker äußert. Als Macher haben diese Handwerker einen anderen Bezug zu den Dingen, sie brauchen sie nicht als Bestätigung und Gewissheit für die Stabilität der Welt. Der professionelle Umgang der *inadan* mit ihrem Werkzeug ist weit mehr als nur eine physische Erweiterung des Körpers in der Werkstatt während der Arbeit, sondern

eine bestimmte Weise in der Welt zu sein, sie wahrzunehmen, sich auf sie zu beziehen. Es ist ein bestimmtes Verhältnis zu den Dingen, aber auch zu den Menschen.

LITERATUR

Amborn, Hermann (1990): Differenzierung und Integration. Vergleichende Untersuchungen zu Spezialisten und Handwerkern in südäthiopischen Agrargesellschaften, München: Trickster.

Arendt, Hannah (2011): Vita activa oder Vom tätigen Leben, 16. Auflage, München: Piper.

Beck, Kurt (2001): »Die Aneignung der Maschine. Eine Geschichte, die davon handelt, wie der Dieselmotor von den Bauern im Niltal so gezähmt und zugerichtet wurde, daß er aus seiner neuen Heimat nicht mehr wegzudenken ist«, in: Karl-Heinz Kohl/Nicolaus Schafhausen (Hg.) New Heimat. New York: Lukas & Sternberg, S. 66-77.

Beck, Kurt (2009): »The art of truck modding on the Nile (Sudan): An attempt to trace creativity«, in: Jan-Bart Gewald/Sabine Luning/Klaas Van Walraven (Hg.), The speed of change. Motor vehicles and people in Africa, 1890 - 2000 (= Afrika-Studiecentrum series, v. 13), Leiden u.a.: Brill, S. 151-173.

Beck, Kurt; Klute, Georg (1991): »Hirtenarbeit in der Ethnologie«, in: Zeitschrift für Ethnologie 116, S. 91-124.

Beck, Kurt; Spittler, Gerd (1996): »Einleitung«, in: Kurt Beck/Gerd Spittler (Hg.), Arbeit in Afrika (= Beiträge zur Afrikaforschung), Hamburg: Lit, S. 1–24.

Bijker, Wiebe E./Hughes, Thomas P./Pinch, Trevor J. (Hg.) (2005): The social construction of technological systems. New directions in the sociology and history of technology. Universiteit Twente; Workshop. 12. pr., Cambridge.: MIT Press.

Bollnow, Otto Friedrich von (1989): »Hans Lipps: Die menschliche Natur«, in: Frithjof Rodi (Hg.), Dilthey - Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften // Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd. 6., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 99-126.

Crawford, Matthew B. (2010): Shop Class as Soulcraft. An inquiry into the value of work, New York: Penguin Books.

Creyaufmüller, Wolfgang (1979): Völker der Sahara - Mauren und Twareg, Stuttgart: Linden Museum.

Creyaufmüller, Wolfgang (1983): Nomadenkultur in der Westsahara. Die materielle Kultur der Mauren, ihre handwerklichen Techniken und ornamentalen Grundstrukturen, Univ., Diss. u.d.T.: Creyaufmüller, Wolfgang: Die materielle Kultur der Mauren--Freiburg (Breisgau), 1981. Ms.-Dr. Stuttgart: Burgfried-Verlag.

Drazin, Adam/Küchler, Susanne (2015): The social life of materials. Studies in materials and society, London: Bloomsbury Academic.

Fischer, Hans (1993): »… in leichten Fällen hilft auch die Terminologie«, in: Zeitschrift für Ethnologie 118 (1), S. 145-157.

Flusser, Vilém (1993): Dinge und Undinge. Phänomenologische Skizzen, München: Hanser.

Gates, David (2016): »From ›In our Houses‹ to ›The Tool at Hand‹. Breaching Normal Procedural Conditions in Studio Furniture Making«, in: Trevor H. J. Marchand (Hg.), Craftwork as problem solving. Ethnographic studies of design and making (= Anthropological studies of creativity and perception, Farnham u.a.: Ashgate, S. 115-132.

Grasseni, Cristina (1999): »Skilled vision. An apprenticeship in breeding aesthetics«, in: Social Anthropology 12 (1), S. 41-55.

Hahn, Hans Peter (1996): Die materielle Kultur der Konkomba, Kabyè und Lamba in Nord-Togo. Ein regionaler Kulturvergleich (= Westafrikanische Studien, 14), Zugl.: Frankfurt (Main), Univ., Diss., 1994, Köln: Köppe.

Hahn, Hans Peter (2004): »Die Aneignung des Fahrrads«, in: Kurt Beck/Till Förster/Hans Peter Hahn (Hg.), Blick nach vorn. Festgabe für Gerd Spittler zum 65. Geburtstag. Unter Mitarbeit von Gerd Spittler, Köln: Köppe, S. 264-280.

Hahn, Hans Peter (2010): »Von der Ethnografie des Wohnzimmers – zur »Topografie des Zufalls« « in: Elisabeth Tietmeyer et al. (Hg.), Die Sprache der Dinge – kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die materielle Kultur (= Schriftenreihe / Museum Europäischer Kulturen, 5 i.e. 9), Münster: Waxmann, S. 9-21.

Hahn, Hans Peter (2015a): »Anmerkungen zu Wert und Wandel von Objekten«, in: Annabel Bokern/Hans Peter Hahn/Fleur Kemmers (Hg.), Menschen Tun Dinge. Forschungen zu Wert und Wandel von Objekten, Bielefeld: Kerber, S. 7-10.

Hahn, Hans Peter (2015b): »Die geringen Dinge des Alltags. Kritische Anmerkungen zu einigen aktuellen Trends der material culture studies«, in: Karl Braun/Claus-Marco Dieterich/Angela Treiber (Hg.), Materialisierung von Kultur. Diskurse, Dinge, Praktiken, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 28-42.

Harms, Volker (1993): »Materielle Kultur, materialisierte Kultur oder soziotechnologische Systeme?«, in: Zeitschrift für Ethnologie 118 (1), S. 163-169.

Heidegger, Martin (2006): Sein und Zeit (= 19. Aufl., unveränd. Nachdr. der 15., an Hand der Gesamtausg. durchges. Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Handex. des Autors im Anh. Tübingen: Niemeyer.

Heidemann, Frank (2017): »Video-Elizitieren und die Produktion von »Sifinja – Die eiserne Braut«. Ein Gespräch mit Kurt Beck und Valerie Hänsch«, in: Markus Verne/Paola Ivanov/Magnus Treiber (Hg.), Körper, Technik, Wissen. Kreativität und Aneignungsprozesse in Afrika : in den Spuren Kurt Becks. Unter Mitarbeit von Kurt Beck (=Beiträge zur Afrikaforschung, Band 79), Berlin: Lit, S. 81-106.

Ingold, Tim (1993): »Tools and hunter - gatherers«, in: Arlette Berthelet und Jean Chavaillon (Hg.), The use of tools by human and non-human primates. A Fyssen Foundation symposium. Oxford: Clarendon Press, S. 281-292.

Ingold, Tim (1997): »Eight Themes in the Anthropology of Technology«, in Social Analysis 41 (1), S. 106-138.

Ingold, Tim (1999): »›Tools for the Hand, Language for the Face‹. An Appreciation of Leroi-Gourhan's Gesture and Speech«, in: Studies of History and Philosophy of Science C 30 (4), S. 411- 453.

Ingold, Tim (2000): The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill, London: Routledge.

Ingold, Tim/Hallam, Elizabeth (2007): »An Introduction«, in: Elizabeth Hallam/Tim Ingold (Hg.), Creativity and Cultural Improvisation (= Association of Social Anthropologists monographs series, 44), Oxford: Berg, S. 1-24.

Ivanov, Paola (2010): »Verschleierung als Praxis. Gedanken zur beziehung zwischen Person, Gesellschaft und materieller Welt in Sansibar«, in: Elisabeth Tietmeyer et al. (Hg.), Die Sprache der Dinge – kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die materielle Kultur (= Schriftenreihe / Museum Europäischer Kulturen, 5 i.e. 9), Münster: Waxmann, S. 135-148.

Johansen, Ulla (1992): »Materielle oder materialisierte Kultur?«, in: Zeitschrift für Ethnologie 117, S. 1-15.

Julien, Marie-Pierre; Rosselin, Céline (2005): La culture matérielle (= Collection Repères. Sociologie, 431), Paris: La Découverte.

Keller, Charles M./Keller, Janet Dixon (1996): Cognition and tool use. The blacksmith at work, Cambridge u.a.: Cambridge Univ. Press.

Knorr-Cetina, Karin (2012): Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft, Erw. Neuaufl., 3 Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kröger, Franz (2001): Materielle Kultur und traditionelles Handwerk bei den Bulsa (Nordghana). 2 Bände (= Forschungen zu Sprachen und Kulturen Afrikas, 10), Münster, Hamburg: Lit.

Latour, Bruno (1987): Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society. Cambridge: Harvard University Press.

Latour, Bruno (1996a): Aramis ou l'amour des techniques (= Textes à l'appui Série anthropologie des sciences et des techniques). Paris: Éd. la Découverte.

Latour, Bruno (1996b): Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften, Berlin: Akad.-Verl.

Leroi-Gourhan, André (2014): Le geste et la parole (= Sciences d'aujourd'hui), [Repr.], Paris: Michel.

Lévi-Strauss, Claude (1981): Das wilde Denken, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lipps, Hans (1977): Werke III: Die menschliche Natur, 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

Meløe, Jakob (1983): »The Agent and his World«, in: Gunnar Skirbekk/Ragnar Fjelland (Hg.), Praxeology. An anthology, Bergen u.a.: Univ.-Forl (Forum), S. 13-29.

Miller, Daniel (2010): Stuff, Cambridge: Polity Press.

Polanyi, Michael (2009): Personal knowledge. Towards a post-critical philosophy, Chicago: Univ. of Chicago Press.

Rasmussen, Susan (1992): »Speech by Allusion: Voice and Authority in Tuareg Verbal Art«, in: Journal of Folklore Research 29 (2), S. 155-175.

Sahlins, Marshall (1993): »Goodby to Tristes Tropes. Ethnography in the Context of Modern World History«, in: The Journal of Modern History 65 (1), S. 1-25.

Schneider, Klaus (1990): Handwerk und materialisierte Kultur der Lobi in Burkina Faso (= Studien zur Kulturkunde, Bd. 94), Stuttgart: Steiner.

Sennett, Richard (2008): Handwerk, 3. Aufl., Berlin: Berlin-Verl.

Sigaut, F. (1993a): »How can we analyse and describe technical actions?«, in: Arlette Berthelet/Jean Chavaillon (Hg.), The use of tools by human and non-human primates. A Fyssen Foundation symposium, Oxford: Clarendon Press, S. 381-397.

Sigaut, F. (1993b): »Learning, Teaching, and Apprenticeship«, in: New Literary History 24 (1), S. 105-114.

Spittler, Gerd (1993): »Materielle Kultur — Plädoyer für eine Handlungsperspektive«, in: Zeitschrift für Ethnologie 118 (1), S. 178-181.

Spittler, Gerd (2002): »Globale Waren – Lokale Aneignung«, in: Brigitta Hauser-Schäublin (Hg.), Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen (= Ethnologische Paperbacks), Berlin: Reimer, S. 15-30.

Spittler, Gerd (2016): Anthropologie der Arbeit. Ein ethnographischer Vergleich, 1. Auflage, Wiesbaden: Springer VS.

Suchman, Lucy A. (1994): Plans and situated action. The problem of human-machine communication, Cambridge u.a.: Cambridge University Press.

Warnier, Jean-Pierre (2009): »Les technologies du sujet«, in: Techniques & Culture (52-53), S. 148-167.

Wenger, Etienne (2008): Communities of practice. Learning, meaning, and identity, 16th pr., Cambridge: Cambridge University Press.

Zöhrer, Ludwig (1968): »Die Metallarbeiten der Imohag (Tuareg) der Sahara«, in: Beiträge zur Kolonialforschung 4, S. 101-128.

Schmutzige Scheine – Geld als Ding der Unmöglichkeit

Geraldine Schmitz

EINLEITUNG

Dass Geld ein herausforderndes Ding ist, dürfte niemand abstreiten. »Geld regiert die Welt« so sagt man – natürlich ist Geld eine Herausforderung. Man hat gefühlt immer zu wenig davon. Hat man viel, wächst es von allein. Man kann so lange dafür arbeiten, dass es irgendwann für einen selbst arbeiten kann. Geld ist ein Wertmesser, dessen eigener Wert höchst variabel und instabil ist. Geld ist ein Tauschmittel, theoretisch sollte sein Wert also im Tausch liegen. Seit einer Weile liegt sein Wert allerdings eher darin, durch Zinsen zu wachsen. Dann ist Geld nur noch eine Zahl in einem Computer. Dann kann man es nicht anfassen bis man es an einem Bankautomaten abhebt. Die gesamte vorhandene Geldmenge ist jedoch nicht in Scheinen oder Münzen verfügbar. Der Großteil des Geldes ist also entweder durch andere Wertgegenstände repräsentiert – das können Immobilien sein, Gold, aber auch eine Kreditkarte – oder aber tatsächlich nur noch ein immaterielles Ding. Eine Zahl irgendwo in einem Rechenzentrum, die man nicht anfassen kann. Dieser Umstand sorgt dafür, dass das hiesige Finanzsystem selbst für Insider eine Herausforderung ist, weil Geld zu einem immateriellen Selbstläufer wurde. Ist die Materialität von Geld überhaupt noch wichtig, wenn langsam aber sicher die Bargeldabschaffung Einzug hält? Um diese Frage zu beantworten lohnt sich ein Blick nach Nordghana auf den Central Market in Tamale. Hier spielt die Materialität des Geldes eine äußerst wichtige Rolle. Die Währung Ghanas ist der

Abbildung 1: Market Money

Quelle: G. Schmitz

Cedi[1]. Das Geld der Märkte, Market Money (Abb. 1), *ist* der Cedi, jedoch werden im Netzwerk der Märkte vor allem stark abgenutzte, schmutzige und kaputte Scheine verwendet, die in formellen Geschäften nur ungern, meistens aber gar nicht akzeptiert werden. Diese »schlechten« Scheine werden von den Händlern gelegentlich als Market Money bezeichnet. Da Market Money nichts anderes als der Cedi ist, hat es prinzipiell die gleiche Kaufkraft, wie »saubere« Scheine. Und doch hat es einen anderen Wert. Dieser Wert hängt maßgeblich mit der Materialität des Geldes und dessen Symbolkraft zusammen.

ETHNOGRAFISCHE ZUGÄNGE ZU MÄRKTEN

Die Literaturlage zu Märkten in Afrika ist erstaunlich klein, die Beschreibungen der Forschungsmethoden in einem solchen Terrain sind dementsprechend rar gesät. Um mich auf meine erste Forschung in Tamale, Nordghana, vorzubereiten, boten sich im Grunde nur vier Autoren: Gracia Clark, Polly Hill, Paul Bohannan

1 1 GHC entsprechen in etwa 5 Euro (Stand August 2017).

und George Dalton. Clark und Hill arbeiteten beide auf Märkten in Ghana und veröffentlichten dazu Monographien als auch Artikel. Bohannan und Dalton publizierten 1965 den großen Sammelband »Markets in Africa«.

Aus Bohannans und Daltons Werk geht wenig zur methodischen Arbeit auf Märkten hervor. Während Polly Hill als eigentliche Wirtschaftswissenschaftlerin die Forschung auf Märkten als hochkomplex beschreibt, erläutert Clark, wie sie im Markt von Kumasi ähnlich wie ein Kind das Leben im Markt erlernte:

»Although as individuals many market women are highly articulate and vocal, many of their stories ›were not told, they were en-acted‹ […]. This lack of direct explanation turned out to be typical of how Asante children acquire trading skills; they are brought to market young and expected to show good sense in understanding what they see.« (Clark 1994: xxi)

Zudem erläutert Clark, dass sie während ihrer ganzen Forschung von den Händlern als »offenkundig inkompetenter Besucher« empfunden wurde (Clark 1994: xxi). Clark beschreibt zwar die Abläufe im Markt in Kumasi, jedoch lag ihr Forschungsinteresse eher darin, wie die Händlerinnen mit politischen Umwälzungen zwischen 1978 und 1999 umgingen und welche Rolle sie im gesellschaftlichen Gefüge als Händlerinnen spielen (Clark 1994). Hill untersuchte Ghanas Märkte unter fast ausschließlich ökonomischen Gesichtspunkten, was zwar zu einer eindrucksvollen Sammlung von Daten geführt hat (Hill 1984), mir jedoch recht wenig Anhaltspunkte lieferte, denn auch ihre Arbeiten zu Märkten in Ghana liegen zu weit zurück, da sie ihre Forschung zwischen 1962 und 1964 durchführte. Zudem schien sie die Forschung als Herausforderung zu empfinden:

»It is not so much the heat, the glare, the bustle, the over-crowding, the noise, the shouting […], or even the sneezing caused by open bags of pepper and maize […] – the difficulties are rather the extreme fluidity and complexity of the undocumented situation and the need to trouble informants at their moment of maximum anxiety, when they are concluding transactions.« (Hill 1963: 444)

»[…] that one can often cannot perceive order in chaos when overwhelmed by the sight of piles of produce in motion – participant observation then becomes an absurd notion.« (Hill 1984: 3)

Hill als auch Clark beschreiben Märkte in Ghana, jedoch konzentrierten sie sich auf bestimmte Spektren des Handels bzw. der Märkte. In meiner Forschung ging es aber um den Markt als Lebenswelt und Handels- und Handlungsstrategien der Händler in Bezug auf ihr wirtschaftliches und soziales Bestehen. Ich konnte also

kaum einen Bereich des Marktes oder des Handelns auslassen, sondern musste versuchen möglichst alles zu erfassen

Die beiden Zitate von Hill erscheinen zwar wenig erbaulich, dennoch sind sie zutreffend: Mit einem Notizblock bewaffnete Forschung im Sinne von Interviews und teilnehmender Beobachtung ist auf einem Markt in Ghana nicht möglich. Man stört die Menschen bei der Arbeit, wird als »inkompetente Besucherin« (Clark 1994: xxi) gesehen. Und nicht zuletzt erfährt man weniger. Clark trifft es mit ihrer Beobachtung, dass Kinder den Markt nicht verbal erklärt bekommen sehr gut: Den Markt erfährt man und dadurch erlernt man den Handel.

Ich stand also vor einer methodischen Herausforderung: Wie sollte ich dieses scheinbar undurchsichtige und vermeintlich chaotische Marktgefüge jemals begreifen, ohne immer die inkompetente Fremde zu sein? Betritt man einen ghanaischen Markt, erfasst man diesen zunächst kaum mental, sondern vielmehr körperlich: Es herrscht Gedränge, eine schwer zu greifende Geräuschkulisse, fremde Güter werden angeboten, zwischen den Beinen der Erwachsenen schieben sich Kleinkinder hindurch, man muss vor mit Gütern beladenen Köpfen von petty traders zuweilen in Deckung gehen, nicht immer angenehme Gerüche nehmen den Geist ein und man hat permanent Angst sich einen buchstäblichen Fehltritt in eine Pfütze oder eine verschimmelte Tomate zu machen.

Mir wurde schnell klar, dass es nicht möglich sein würde, den Handel im Markt zu begreifen, indem ich nur beobachte, ab und an helfe und Fragen stelle. In den ersten Tagen meiner Forschung stellte ich meiner Gastmutter Atu oft Fragen zu ihrem Laden im Markt. Sie ist Mitte fünfzig und Hajia[2], sie arbeitet schon ihr ganzes Leben auf dem Markt. Die Antworten von ihr waren anfangs immer kurz und unbefriedigend, weil sie zwar treffend, aber selten erklärend waren. Als ich sie beispielsweise fragte, wie sie so erfolgreich im Handel wurde, antwortete sie: »Weil ich Erfahrung habe«. Ich hakte nach, was es mit dieser Erfahrung auf sich hat und bekam als Antwort: »ich bin im Markt aufgewachsen«. – Das macht zwar Sinn, aber was Erfahrung im Markt tatsächlich bedeutet, ließ sich mit dieser Antwort nicht begreifen. Ich habe nicht weiter nachgehakt und bin bis heute davon überzeugt, dass ein Nachhaken ein Fehler gewesen wäre. Ich hätte sie damit gedrängt, eine Erklärung gefordert, eine Frage wäre zu einem Verhör geworden. Durch einfaches »dabei Sein« und Fragen stellen bzw. Gespräche führen lernte ich wenig über den Markt. Und vieles, was ich dadurch erfuhr erschien oft nicht ganz richtig. Ich entschied mich, Atu davon zu überzeugen, dass ich dazu im Stande bin körperlich zu arbeiten. Sie akzeptierte und behandelte mich fortan wie

2 Hajias sind Frauen, die bereits den Haddsch, die Pilgerreise nach Mekka unternommen haben. Die männliche Form ist Al Hadj.

ein Kind – ein Händlerkind, das den Markthandel erlernen soll. Atu verkauft Seife, Shampoo, Lotionen, Bürsten, Haarteile und viele weiterer Drogerieartikel. Zunächst dufte ich nur Seife aus Kartons abpacken, oder Kartons vom Lager zum Laden tragen oder ihr Produkte angeben. Zudem putzte ich den Laden morgens und abends. Die Arbeit war teilweise sehr anstrengend, vor allem aber hielt sie mich beschäftigt. Zu beschäftigt um Fragen zu stellen, die nicht meine direkte Tätigkeit betrafen. Unsre Gespräche entstanden also im Markt nur noch aus dem praktischen Kontext heraus. Durch meine Arbeit in Atus Laden wurde ich von einer Fremden zur weißesten Händlerin in Tamale. Auch andere Händler begannen mich für meine Arbeit zu respektieren – und waren neugierig, sodass ich in vielen verschiedenen Läden arbeiten durfte.

Die »Unzugänglichkeit« einer fremden Lebenswelt (Waldenfels 1998: 13), kann nur dann überbrückt werden, wenn man Teil von ihr wird. Die fremde Lebenswelt wird dann zu einer gemeinsamen Erfahrungswelt (Husserl 2008). Ein phänomenologischer Forschungsansatz nützt in diesem Sinne nicht nur der erkenntnistheoretischen Absicherung, sondern ist ein sinnvoller methodischer Weg für die Ethnologie. Ein so komplexes Forschungsterrain wie ein Markt, lässt sich jedenfalls in seiner Ganzheit – wenn überhaupt – nur dann adäquat beschreiben, wenn man tut, was die Händler tun und »ihr Lehrling« wird.

Hätte ich nicht intersubjektiv gearbeitet, wäre es nicht zum Thema dieses Beitrags gekommen. Nachdem ich selbst Waren verkaufen durfte, fiel mir folgendes auf: Wann immer mir – als »Händlerin« – Market Money gegeben wurde, gaben die Kunden mir dies mir halb geschlossener, nach unten gerichteter Hand von oben in meine Hand. In den seltenen Fällen, in denen mit sauberen, glatten Scheinen bezahlt wird, gaben sie mir diese mit der Handinnenfläche nach oben, den geglätteten Schein zwischen Daumen, Zeigefinger und Ringfinger in meiner Hand. Market Money wird eher gegeben, wie hierzulande Münzgeld. Man lässt es eher von oben fallen, statt es in gerader Linie zu geben. Ich sprach die Händler auf diese anscheinend absurde Kleinigkeit an und trat damit eine Diskussion unter den Händlerinnen los, denn zwar gaben sie mir recht, es war ihnen aber nie selbst aufgefallen.

Über den intersubjektiven Forschungsansatz bekam ich zudem nicht nur einen wesentlich besseren Zugang zu den Menschen vor Ort, sondern kam auch anders mit den Gegenständen des Alltags und des Marktes in Kontakt, indem ich lernte sie so zu benutzen und zu bewerten, wie die lokalen Akteure dies tun.

HÄNDLER UND DER STAAT – EINE SCHWERE BEZIEHUNG MIT FOLGEN

Um verstehen zu können, wieso Market Money – schmutzige Cedi-Scheine – mit Märkten assoziiert wird, muss man einen Blick auf Ghanas Geschichte werfen, denn diese erklärt die ideologische Kluft zwischen Staat und Händlern.

Teile Nordghanas gehörten ab 1902 zum deutsch kolonialisierten Togoland, Tamale war zu dieser Zeit zwar unter britischer Kolonialherrschaft aber bis 1920 nur ein Dorf, das vom Handel lebte (Soeters 2012: 3-4; Oppong 1973: 16). Danach explodierte die Bevölkerungszahl förmlich, weil zum einen die Great Northern Road gebaut wurde, zum anderen, weil die Briten Tamale zu ihrem Hauptquartier im Norden erklärten (Soeters 2012: 22-24; Oppong 1973: 16). Die Kolonialpolitik sorgte dafür, dass der Norden des Landes bis heute wirtschaftlich benachteiligt ist. Erträge aus Minen oder Plantagen im Norden flossen fast ausschließlich in den Süden, viele migrierten als Tagelöhner in den Süden (Soeters 2012: 39, 71)[3]. Wenn ich selbst im Süden des Landes bin, passiert es nicht selten, dass man mir sagt, ich würde »into the bush« gehen, wenn ich zurück in den Norden reise. Das Nord-Süd-Gefälle in Ghana ist nicht nur wirtschaftlicher, sondern auch kultureller und politischer Natur.

Während der Unabhängigkeitsbewegung in den 1940er Jahren begannen Politiker die vielen Händlerinnen für ihre Zwecke zu nutzen. So stilisierte J.B. Danquah sie beispielsweise zu Übermüttern, die ihr Land versorgen wie eine Mutter ihr Kind. Sie wurden zu Ikonen gemacht. Kwame Nkrumah, erster Präsident Ghanas, führte diese Strategie der Ikonisierung weiter, denn so halfen besonders die market queens in Kumasi dabei, für seine Partei zu werben. Nach der Unabhängigkeit 1956, ging Ghanas Wirtschaft kontinuierlich bergab. 1957 bezeichnete Nkrumah Händlerinnen nicht mehr als Mütter, sondern als »parasitäre, egoistische Händler« (Clark 2010: 50-51). Immer mehr Händlerinnen wurden von verschiedenen Politikern bedroht, wenn sie nicht mehr für ihre Sache warben, nicht wenige Händlerinnen flohen deshalb aufs Land, wenn sie es sich denn leisten konnten, denn sehr oft wurden Verkaufsstände und Läden auf Märkten von den jeweiligen Regierungsgruppen zerstört (Clark 2010: 51-52). Ab 1967 wechselten sich mehrere Regierungen und Militärregimes ab, die Wirtschaft Ghanas sank ab 1965 kontinuierlich, Märkte wurden regelmäßig von Soldaten geplündert und angegriffen (Aryeety 2007: 36, 57; Clark 2010: 52). In den späten 1970ern begann die Akuffo-

3 Es gibt seit ein paar Jahren eine neuere Tendenz zu beobachten: Vor allem die Stad Tamale wächst kontinuierlich und einige migrieren inzwischen vom Süden nach Tamale.

Regierung mit willkürlichen Preisregulationen und werteten den Cedi stark ab. Um zu überleben, mussten viele Händler das Gesetz brechen und blieben somit beliebte Ziele für Soldaten (Clark 2010: 54-55). Jerry John Rawlings versuchte sich 1979 zum ersten Mal mit einem Militärputsch an die Macht zu bringen, dabei zerstörte er den Makola Markt in Accra vollständig (Clark 2010: 55) um ein Exempel zu statuieren. Bei seinem zweiten – und erfolgreichen – Putsch 1981 ereilte den Central Market in Tamale das gleiche Schicksal. Mit einem Schlag hatten ca. 10.000 Händler[4] praktisch keine Einkommensquelle mehr. Rawlings brachte zwar eine gewisse politische Stabilität, jedoch war der Staat bankrott. Auf Druck des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank wurden ab 1982 strukturelle Anpassungsmaßnahmen in der Wirtschaft durchgeführt, die eine extreme Verteuerungsrate und hohe Arbeitslosenquoten. Denn Handeln durften nur noch Händler, die sehr hohe Pachten an die Rawlings Regierung zahlten. Alles wurde verstaatlicht, der sogenannte *private informal sector* – das Netzwerk der Märkte – das bis heute den größten Teil der ghanaischen Wirtschaft ausmacht, durfte offiziell nicht mehr existieren (Clark 2010: 57-58).

Laut dem Ghana Statistical Service arbeiten über 80% der Bevölkerung im *private informal sector* (Ghana Statistical Service 2017). Trotz dieser klaren Überzahl ehren sich viele Banken dagegen, Geld von Händlern anzunehmen. Ein Bankmitarbeiter in Accra äußerte sich dazu wie folgt: »We don't want to get down to the bush« (Jones et al. 2000: 4). So gibt es nicht nur ein Nord-Süd Gefälle, sondern auch eine dualistische Ideologie die Wirtschaft betreffend: Der moderne Staat mit Banken und Shoppingmalls auf der einen Seite, auf der anderen Seite die rückständigen Märkte. Diese Ideologie hat zum einen Wurzeln in der Geschichte des Landes: man machte immer die Händler für wirtschaftliche Niederlagen verantwortlich. Zum anderen die strukturellen Anpassungsmaßnahmen des IWFs und der Weltbank – vermeintlich informell organisierter Handel gilt als Symptom für wirtschaftlichen Rückstand (Worldbank 2016). Wohlhabende Ghanaer gehen nicht auf Märkten einkaufen, weil sie nicht ihrem »Stand« entsprechen bzw. lieber in Malls und Supermärkte, weil diese ein modernes Ghana wiederspiegelt. Der Staat ist permanent bemüht, den lokalen Handel zu regulieren und einzudämmen. Nicht zuletzt durch die Weltbank finanzierte »Modernisierungsprojekte«.

Dieser Dualismus spiegelt keinesfalls die wirtschaftliche oder soziale Realität wieder. Auf den ersten Blick handelt es sich um getrennte Wirtschaftssektoren, jedoch sind diese vermeintlichen Sektoren durch die Akteure und nicht zuletzt durch das Geld miteinander verbunden. Solche Sektorunterscheidungen vereinfachen das wirtschaftliche Profil Ghanas sehr stark, weshalb ich es bevorzuge, den

4 Diese Zahl ist eine Schätzung des Marktbüros in Tamale.

sogenannten *private informal sector* als Netzwerk der Märkte zu bezeichnen. Die vermeintlich lokalen und rückständigen Märkte sind durch die Händler weltweit vernetzt, die meisten Produkte sind alles andere als lokal und die Händler sind kluge, strategische Manager und Konsumexperten, die mitnichten rückständig handeln oder der Entwicklung ihres Landes im Wege stehen.

Die Geschichte und die daraus entstandene Ideologie sorgen dafür, dass die Händler Ghanas kein Vertrauen in ihren Staat setzen, Banken eher meiden und sich oftmals im Stich gelassen fühlen. Gleichzeitig sind die Händler dem Staat ein Dorn im Auge, weil sich die Märkte nur schwer kontrollieren lassen und weil sie falscherweise »das alte Ghana« repräsentieren.

DER MARKT ALS LEBENSWELT

»Die Wissenschaften, die menschliches Handeln und Denken deuten und erklären wollen, müssen mit einer Beschreibung der Grundstrukturen der vorwissenschaftlichen, für den – in der natürlichen Einstellung verharrenden – Menschen selbstverständlichen Wirklichkeit beginnen. Diese Wirklichkeit ist die alltägliche Lebenswelt. Sie ist der Wirklichkeitsbereich, an der der Mensch in unausweichlicher, regelmäßiger Wiederkehr teilnimmt. Die alltägliche Lebenswelt ist die Wirklichkeitsregion, in die der Mensch eingreifen und die er verändern kann, indem er in ihr durch Vermittlung seines Leibes wirkt.« (Schütz/Luckmann 2003: 29)

Wohingegen unser Wirtschaftssystem uns oft als eine geradezu ominöse unsichtbare Hand erscheint, die vielmehr uns kontrolliert als wir sie, ist der Tamale *Central Market* eine Lebenswelt. Nicht, dass zum Beispiel unser Finanzsektor dies nicht wäre, jedoch sind die Einflussnahmen des Individuums auf das Marktgeschehen in Tamale wesentlich sichtbarer.

Um Abläufe im Markt am besten zu verstehen, ist es sinnvoll verschiedene Händlergruppen zu beschreiben, die das Marktleben gestalten. Es gibt keine fixen Kategorien von Händlern, die sich immer klar voneinander abgrenzen lassen. Dennoch kann man einige Unterscheidungen festhalten.

Hajias und andere Ladenbesitzer: Der Central Market in Tamale besteht aus vielen verschiedenen Ständen, die Händlern gehören. Das ist fast einmalig in Ghana, denn meistens werden Läden gepachtet. Der Markt in Tamale gehört den Händlern selbst, nicht der Regierung. Die meisten Ladenbesitzer sind Hajias, die nicht nur großen wirtschaftlichen Einfluss, sondern durch ihren sozialen Status als Hajia auch gesellschaftlichen Einfluss haben. Sie sind die Oberhäupter des Marktes. Auch hier unterscheidet sich Tamale von den meisten anderen Märkten bzw.

Städten des Landes: Tamale beherbergt 80% Muslime, der Großteil der Landesbevölkerung sind jedoch Christen. Zudem werden die Hajias nicht wie market queens von Händlern gewählt, sondern werden durch eine Art unausgesprochenen Konsens zu Wortführern und Vertrauenspersonen gemacht. Etwa 20% der Ladenbesitzer sind Männer, die meisten von ihnen Muslime bzw. Al Hadjs. Der Markt ist zwar ähnlich wie im restlichen Land eher eine Frauendomäne, aber es gibt hier vergleichsweise mehr Männer als Händler als das in anderen Teilen des Landes der Fall ist. In den Läden werden die unterschiedlichsten Produkte verkauft, wobei sich die Händler meist auf eine Warengruppe konzentrieren. Ladenbesitzer erhalten ihre Waren entweder von Großhändlern außerhalb des Marktes, von Landwirten oder Zulieferern (meistens aus der Hauptstadt Accra). Manche lassen sich Produkte direkt aus Asien einschiffen, andere reisen selbst in andere Städte und Länder um nach neuen Produkten Ausschau zu halten. Zudem gibt es inzwischen einige Vertreter ghanaischer Marken, die für Lieferungen direkt vom Produzenten an die Händler sorgen. Hajias und Ladenbesitzer verkaufen an normale Passanten und an Petty Trader.

Handelsreisende: Einige Händler, meist Ladenbesitzer, nehmen teils weite Reisen auf sich um neue Produkte zu finden. Grace, eine Friseurin, fährt mindestens zwei Mal im Jahr nach Kumasi und Accra um sich dort von der neusten Haarmode inspirieren zu lassen. Dort kauft sie dann neue Produkte und testet sie in Tamale. Wenn sie sich gut verkaufen, organisiert sie eine Lieferung nach Tamale. Hajia Amina, die mit Abstand wohlhabendste Händlerin in Tamale, spricht Dagbani, Hausa und Twi, war nur vier Jahre in der Schule und reist inzwischen jährlich nach Saudi Arabien und Indonesien. Dort hält sie sich auf dem Laufenden was muslimische Mode betrifft und unterhält Handelspartnerschaften mit dortigen Händlern. Unter anderem bekommt sie zwei Mal pro Jahr einen Container mit Haaraufsätzen aus Indonesien geliefert. Handelsreisende sind keine feste Kategorie, aber gehören definitiv zu den Innovationsmotoren Tamales.

Großhändler außerhalb des Marktes: Großhändler in Tamale besitzen große Lagerhallen mit industriell gefertigten Produkten. Die meisten sind aus arabischen, orientalischen und asiatischen Ländern importiert. Die Zahl der in Ghana gefertigten Güter steigt aber stetig an. Alle Waren werden entweder nach Accra eingeschifft und dann mit LKWs nach Tamale geliefert, oder nach Ouagadougou (Burkina Faso) oder Techiman eingeflogen und von dort ebenfalls auf dem Landweg nach Tamale gebracht. Großhändler schicken oft Vertreter auf den Markt um die Ladenbesitzer über neue Produkte zu informieren. Viele Händler kommen aber auch direkt zu den Großhändlern um die Waren zu begutachten und vor Ort zu

zahlen. Die Waren werden ihnen dann direkt in den Markt geliefert. Herrscht bereits eine Vertrauensbasis, gibt es regelmäßige Lieferungen mit Lieferschein. Dann wird nicht mehr vorab bezahlt, sondern nach Erhalt der Ware.

Petty Traders: Petty Traders sind die am schwersten zu definierende Gruppe von Händlern. Für alle gilt, dass sie mobile Kleinhändler sind. Einige tragen mit Waren beladende Schüsseln und Körbe auf den Köpfen durch die Straßen und Marktgassen, andere haben kleine Stände an Straßenrändern oder zwischen den Läden im Markt, die zwar einen festen Standort haben, aber selten aus mehr als einem Holztisch und einem Sonnenschirm bestehen. Oft sind es auch nur zwei Hocker, einer zum Sitzen, einer zum Abstellen der Ware. Während Ladenbesitzer meist Personen zwischen 30 und 60 Jahren sind, sind Petty Traders zwischen 3 und 70 Jahre alt. Viele sind Kinder oder Jugendliche, oft sind es aber auch Frauen, die sich einfach etwas dazu verdienen wollen bzw. müssen, oder alte Frauen, die auf das kleine Einkommen angewiesen sind. Petty Traders verkaufen Lebensmittel, die sie selbst angebaut haben, Speisen, die sie selbst zubereitet haben oder Waren, die sie bei Ladenbesitzern zu einem günstigeren Preis erhalten haben. Petty Traders sind die einzigen Personen, die von Ladenbesitzern einen Preisnachlass bekommen, weil sie größere Mengen kaufen. Das Klischee des Feilschens auf afrikanischen Märkten ist zumindest für Tamale ein reiner Mythos. Manche Petty Traders gehören aber auch zur Familie der Ladenbesitzer und verkaufen für sie Waren in den Straßen der Stadt. Petty Traders sind die besten Quellen für Neuigkeiten auf dem Markt und gehören fest ins Marktgefüge. Sie versorgen die Händler mit Wasser, anderen Getränken, Speisen und Lebensmitteln. Wer nicht will, muss seinen Laden für die täglichen Einkäufe nicht verlassen, sondern ruft Petty Traders zu sich und kauft die benötigten Waren vom eigenen Laden aus.

Helfer: In jedem Laden arbeiten junge Erwachsene für die Besitzer um im Gegenzug eine Ausbildung nach der Schule finanziert zu bekommen. Sie erledigen alle anfallenden Arbeiten während die Hajias das Geschäft oft nur noch überwachen oder sich um politische bzw. soziale Angelegenheiten kümmern. Die Hajias und sie selbst bezeichnen sich als Helfer: Sie helfen so lange im Laden bis die Hajia bis sie entscheidet, dass die helfende Person nun eine Ausbildung oder ein Studium beginnen darf. Ich habe noch von keinem Fall gehört, in dem eine Hajia die Finanzierung der Ausbildung verweigert hätte, jedoch kann es Jahre dauern bis es zur versprochenen Finanzierung kommt. Meist so lange, bis sich ein Ersatz für den Helfer gefunden hat.

Arbeitende Kinder: Überall in Afrika gibt es verschiedene Arrangements von Kinderarbeit. Für Ghana lässt sich festhalten, dass laut der International Labor Organanization mindestens 50% aller Kinder wirtschaftlich aktiv sind (ILO 2014). Diese Studie berücksichtigt jedoch keine Dunkelziffern, da viele illegale Arbeiten

von Kindern verrichtet werden. Das Center for Initiative against Human Trafficking schätzt die Anzahl der arbeitenden Kinder in Ghana auf mindestens 60%. Auf dem Markt in Tamale sind in etwa 50% aller Händler jünger als 14 Jahre[5]. Einige Kinder helfen in den Läden ihrer Eltern, sehr viele Ladenbesitzer übernehmen jedoch die soziale Elternschaft für Kinder von Verwandten die sie ausschließlich zum Zweck der Arbeit in ihren Haushalten aufnehmen. Viele finanzieren diesen Kindern eine Schulbildung, andere nicht. Das Nicht Finanzieren der Schulbildung muss dabei aber nicht notwendigerweise eine Form der totalen Ausbeutung darstellen. Viele machen diese Kinder zu den Erben ihrer Läden, weil ihre leiblichen Kinder eine gute schulische Bildung genossen haben. Einige wenige Händler in Tamale haben Kinder von Menschenhändlern gekauft und lassen diese für sich im Markt arbeiten. Diese Praxis wird allerdings von den Hajias so gut es geht unterbunden. Kinder erledigen alle Arbeiten auf dem Markt, einige arbeiten körperlich schwer, andere ihrem Alter und ihrem Körper angemessen. Viele sind Petty Traders, andere helfen in den Läden oder erledigen Botengänge. Sie sind rein ökonomisch betrachtet von unschätzbaren Wert für die ghanaischen Märkte, weil sie die billigsten Arbeitskräfte überhaupt sind. Solche Märkte leben davon, formelle Geschäfte preislich zu unterbieten, woraus folgt, dass sie Einsparungen machen müssen. Die größte Einsparung sind arbeitende Kinder. Würde der Staat ernst machen und Kinderarbeit mit einem Schlag abschaffen, würde ein beträchtlicher Teil der Wirtschaft in kürzester Zeit zusammenbrechen. Dennoch gehört Arbeit in Ghana zum Erwachsenwerden und zur Bildung und muss nicht schädlich sein, sondern ist in vielen Fällen als positiv zu bewerten. Es gibt kaum Kinder, die gar nicht arbeiten, denn das Konzept von Kindheit in Ghana unterscheidet sich stark von unserem.

Obwohl es ein hierarchisches Gefälle im Markt gibt an dessen Spitze die Hajias und an dessen Ende arbeitende Kinder stehen, sind alle Gruppen notwendig damit die Märkte in ihrer jetzigen Form funktionieren können. Und dass sie so funktionieren ist wichtig für die gesamte ghanaische Wirtschaft. Denn der Umgang der Händler mit Geld, Market Money, stabilisiert die Wirtschaft.

GELD ALS DING DER UNMÖGLICHKEIT

Während meiner Forschung 2012 saß ich mit Atu in ihrem Laden und half ihr dabei, ihr Geld zu sortieren. Atu verwahrt ihr gesamtes Geld in ihrer Handtasche, wo es zu Bündeln gefasst in einer Plastiktüte liegt. Wechselgeld für den Markt

5 Schätzung des Marktbüros in Tamale.

verwahrt sie Tagsüber in einer Blechdose. Wir waren dabei den Tagesgewinn zu sortieren, zu glätten und dann zu bündeln. Zu glätten, weil das Geld, das auf dem Markt verwendet wird meistens zerknüllt, gerissen und schmutzig ist. Nach einer Weile fragte sie mich, wie ein Euro aussieht. Ich gab ihr eine Münze und sie wunderte sich, dass ich ihr keinen Schein gegeben habe, weil sie inzwischen weiß, dass ein Euro zu diesem Zeitpunkt etwa vier Cedi sind[6]. Also gab ich ihr einen zehn Euro Schein. Sie begutachtete ihn eingehend und befand ihn als äußerst hübsch und fing an zu lachen. Bei diesem Lachen wurde mir klar, dass nun irgendetwas kommen würde.

»*How long did you carry this one?* Maybe four weeks. *It's nice money.* And yours is not nice? (Sie übergeht die Frage.) *You carry all your money in this wallet?* Yeah, I mean... my money and also my credit card are always in that wallet. *I don't have a bank account. I carry all my money in my bag.«*[7]

Wir zählen und sortieren weiter ihr Geld und schweigen eine Weile. Als wir fertig waren, gab sie mir ein Bündel mit Ein-Cedi-Scheinen, die kaputt, teilweise geklebt, teilweise gerissen und schmutzig waren. Sie nahm einen besonders unschönen Schein heraus und sagte: »See how we handle our money. This is market money. It shows how the market handles us.« Als sie den letzten Satz sprach, war ich für einen kurzen Moment vor eine innere Wand gelaufen. Atu fragte mich also, warum ich so dämlich drein schaue: »What does that stupid face say?«, und lachte. Ich fragte, wie sie das eben meinte, und sie erklärte mir, dass das Geld so schlecht aussieht, weil es fast nur auf den Märkten benutzt wird. »This is not rich people's money.« – Nun gut, so dachte ich, also gibt es anscheinend Geld und anderes Geld.

Mir erschien das Ganze paradox: Market Money ist der Cedi. Es sind nur eben weniger schöne Scheine. In den nächsten Tagen hörte ich mich natürlich um und immer wieder wurde mir gesagt, dass man Market Money zwar bei einer Bank gegen saubere und gut erhaltene Scheine eintauschen kann, aber das es schwierig wird, wenn man mit diesem Geld in einem Supermarkt, einer Shoppingmall oder einem anderen formell organisierten Geschäft bezahlen möchte. Ich startete also einen Selbsttest.

Zunächst ging ich in einen Supermarkt in Tamale. Der Besitzer Nashiru Alhassan nahm mein Market Money erst nach einem unangenehmen Zögern an:

6 Heute – Stand 2017 – sind es knapp fünf Euro.

7 Bei längeren Gesprächen werde ich die Phrasen meiner Gesprächspartner kursiv, meine eigenen recte schreiben.

»Look at it. It's torn! But you bring all this money to a bank later, right? *Yes.* And they won't take it? *They will. But if I give this money for change to the customers, they won't like it.* So, do you have other money? No. That's all I have now. *Ok.*«

Supermärkte sind wesentlich teurer als die Angebote im Netzwerk der Märkte. Dies liegt mitunter daran, dass die Händler immer darauf achten, Supermärkte preislich zu unterbieten, um konkurrenzfähig zu bleiben. Nashiru erklärt mir seinen Standpunkt als:

»*Because my rent is more expensive than in the market. I have much more expenses*. Ok. I guessed that. But aren't these expenses covered with the prices of the imported goods? For how much do you buy the Cadbury chocolate? *For eight Cedis. I buy them from a retailer in Accra. It's one company that brings the unusual goods to Tamale.* Do they also serve the other supermarkets? *Yeah. They come with one truck from Accra once in a week.* And when you pay for the goods, the transport is included? *Yeah. Of course.* Don't get me wrong. I'm not judging you. But you sell the chocolate for twelve Cedis. You get a good profit from it. So if all your imported goods are in the same range, you don't need to increase the price for the goods people could buy in the market. (Er lacht.) *You got me!* I'm wondering... do people buy for example soap here? *They do.* But why? It's more expensive here and the market is just 200 meters away. *Because some people don't like the market. They prefer coming here.* Do you go to the market? *Of course! My mother was a trader. I'm not my own customer.* Do you know why some people don't like the market? *Because they like modern things. Supermarkets are new here and they like it. And I think some people also prefer it because you can get dirty in the market.* I never got dirty there from buying things... just once in a while when I work there. *There is so much dust in the dry season and in the rainy season it is muddy sometimes. I think they don't like that.* Ok... I wouldn't mind that. What kind of people come here to buy? *The foreigners. White people, Arabs, some Chinese people. I guess they come because I provide products they know. And rich people come here. Like some politicians and the bankers... Also officers from the VRA (Volta River Authority).* And they don't like the market? *I think the politicians and the people of the VRA also have the problem that the traders don't like them. They will stare at you when you come there with a suit. And traders and politics... Eissh!* (Wir lachen beide.) Ok, I understand that. But where do they buy their meat or their vegetables? You don't sell it here. *They buy it from the street traders. You don't have to go into the market for that.* But the street traders also use Market Money... Isn't that a problem for those people? You said they won't accept it for change. *They will either pay the exact amount or ask for other change.* But do you know why they don't like this money? There is nothing wrong with it. It's just dirty. *Look... if you ask me, these people would like to pay with credit cards only.* But why? *I think it's because they want to be modern.* You know which people also come here? I forgot to say that. Young

people come here if they have bit money. They don't buy much but they like to look at the products. I think it's because they are from Europe. They like these things. So the whole thing is about modernity? *Yeah. People want change.* But what has the money to do with that? Sorry to ask this question again and again, but I don't really understand it. *Hm ... Let me try it this way. Money is something you have, right? In Accra at my university they always said that money is the thing people do like most because if you have it, you can have other things. So let's just say money is something you have and people see you. – A skirt is also something you have. People will see your skirt. If you skirt is dirty and torn, they won't like it. So you wouldn't wear a torn and dirty skirt, right?* Yeah. But that's how I dress myself. Money is something I spend. *But people see how you spend it.* And if I spend Market Money, they will think the same as if I would wear a dirty skirt? *Yeah. They will. They will think that you don't have much money, that you are poor because you go to the market*. Who are these people? I know many teachers, officers, also one banker and at least two professors who go to the market. *The rich ones... (Er lacht) People who think they are better.* Do they really think they are better? *I don't know. I think some do.* But why? *Because they think that tradition is something bad. Like if you behave traditional it means you are not modern.* Ok... But only if you drive a fancy car it doesn't mean you are not traditional... *The car is a good example! If you drive an old car it means you don't have much money. Driving a fancy car means you belong to the upper class* (Er lacht). So Market Money is kinda lower class money? *You got it. Not all people think like that. But some do.*«

Meine nächsten Versuche startete ich in einer Shoppingmall in Accra. Ich ging dort mit einem Freund hin, der mein Vorhaben belächelte. Zunächst wollte ich uns beiden eine Pizza kaufen. Man weigerte sich, mein Market Money anzunehmen und zum ersten Mal in meinem Leben bezahlte ich eine Pizza mit meiner Kreditkarte. In einer Parfümerie wurde ich von der Kassiererin gefragt »Are you kidding me?« als ich mit Market Money zahlen wollte. Auch im Supermarkt innerhalb der Mall akzeptierte man mein Geld nicht.

Ich beschloss, meinen Einsatz zu erhöhen und ging zu einem der unzähligen Bankautomaten um »frische« Scheine zu erhalten. In einem Schuhgeschäft suchte ich mir ein paar Sandalen für 40 Cedi aus. An der Kasse legte ich den Betrag in Market Money Scheinen auf den Tresen. Wieder wurde mein Geld abgelehnt. Ich nahm also 40 Cedi in sauberen Scheinen aus meiner Tasche und weitere 10 Cedi in schmutzigen Scheinen und bot der Verkäuferin an, dass sie 50 Cedi Market Money statt 40 Cedi normales Geld bekommt, wenn sie es denn nur annimmt. Sie lehnte trotzdem ab. Ich verstand die Welt nicht mehr. Also fragte ich nach, wieso sie das Geld nicht will:

»*We don't accept this money here because we can't give it for change*. But you have enough money to change. You could just have taken my money without using this particular ones for change and you even would have gotten 10 Cedi more. *It is so dirty*[8]*! That's not the money we use here*. But it is the same money. It's just not that pretty anymore. *These notes look so bad. I'm not sure if I can give them to our bank.* They have to take this money. *But they will stare at me when I show them this money.* Why should they stare at you? *They will think I became a market woman although I'm running a business here. They will think I lost my business and became a trader or street hawker.* And this would be a problem? *Hm... Of course not directly. But I don't like the idea at all. Don't you understand that? And why do you pay with this money? Whites use to pay with credit cards here.* (Ich erkläre ihr, was ich in Ghana tue.) *Wow!* (Sie lacht.) *So you are a white market woman. Never heard of that before. So you like the market?* I do! And what about you? *I don't have a problem with markets. They belong to our tradition, you know. But I'm happy that I don't have to sell there.* But some traders earn good money on the markets and they don't have such high expenses. *Sure, but still I earn more. I have better quality products here and sell them for higher prices*. Do you buy in the market? *Sometimes. I live close to Makola*[9]*.«*

Interessant ist hier folgendes: Ich hatte nichts von einem Markt gesagt und dennoch schloss sie direkt auf die Märkte. Bei einem Gespräch mit Atu erkläre sie mir ihre Sichtweise:

»*The market is rough. Our business is not easy. We don't get loans and people sit on our rights.* But you earn good money in the market. *Yes. But we... those who are lucky and earn enough with our trade had to work hard before we stopped suffering. And we still work hard. We don't have any insurance for our life. We can't stop working, because we will get no... how is that called... pension. And we never can make holidays.* But what has that to do with your money? You don't look torn and dirty. (Sie lacht.) *But at the end of the day and early in the morning I feel like I was wrinkled!* (Wir beide lachen.) *Look, the market is not a shopping mall or a bank. The market feeds us, but it's not rich man's food*. I got that, but I still don't understand why people make a difference between Market Money and »normal« money. And also not all traders call it like that. I don't here it too often. *True. But everyone will know what you mean with Market Money. We use to say it for fun sometimes because*

8 Wie ich später feststellte, ist »dirty« eigentlich eine Untertreibung. Bei einer Studie 2009 haben D. Tagoe und seine Kollegen am Department of Laboratory Technology, an der Universität von Cape Coast, festgestellt, dass die Scheine, die in Ghana auf Märkten und Straßen im Umlauf sind, eingedeckt sind mit einer schier faszinierenden Vielzahl an nicht unbedingt appetitlichen Keimen (Tagoe et al: 2009: 1).

9 Der Makola Markt ist der größte in Accra.

it looks so bad. Ok. It looks bad but it is the same. *It is the same but ugly.* (Sie lacht.) So the market is ugly? *Seminga, I know that you love our market. But you won't find many people here who understand why you like it so much*. So you don't like the market? *We like the market because it's the place where we get our money from and where we grow our children. The market belongs to our lives. But if we could leave the market for a better life, we would do it.* How would a better life look like? *Get up in the morning, go to your work. Come home in the late afternoon and you're done for the day. We're never done. And everyday you know that you get money tomorrow because you get a fixed loan. And an insurance for when you are sick. We go every day to the market, even if we're sick. You will always go. That's why we try to send our children to school. We don't want them to stay at the market.* But many told me that they will come back always if they don't get a job. So the market is their insurance… *That's true. But the market is for uneducated people. The educated ones have better chances outside the market.* You and your sisters are educated… *We are. But these were other times. Today the people go to study or learn other jobs. Like Zakaria*[10] *who is learning nursery. In my generation, only the rich ones got jobs and education. And the ones who promoted the government. As children of traders you didn't have a chance.*«

Market Money wird mit den Märkten assoziiert, weil es nicht schön ist. Dabei ist es nichts anderes als der Cedi und hat – theoretisch – die gleiche Kaufkraft wie normale Scheine. Eine Währung ist immer als *all-purpose money* (Polanyi 1957: 264) gedacht, man kann überall damit bezahlen, wechselt man das Land, tauscht man die Währung, aber man kann immer damit zahlen. Aber mit Market Money geht das nicht. Theoretisch sind Geschäfte verpflichtet, das Geld anzunehmen, aber sie tun es nicht. Entsprechend ist Market Money und somit wenigstens Teile des Cedis im Grunde kein *all-purpose money* mehr. *Special-purpose money* (Polanyi 1957: 264) ist es aber auch nicht, denn es wird nicht nur für etwas Bestimmtes verwendet, sondern wird unter bestimmten Bedingungen eben nicht verwendet. Und das »nur« wegen Wertzuschreibungen aufgrund seiner materiellen Beschaffenheit.

WENN KAUFKRAFT NEBENSACHE IST

Die beliebtesten Gaben zu Hochzeiten, Geburten und Beerdigungen in Nordghana sind Seife, Wasser, Feuerholz und Geld – Dinge des Alltags, die man immer

10 Zakaria ist Atus »Helfer« in ihrem Laden. Sie finanziert seine Ausbildung zum Krankenpfleger.

braucht. Nur 34,6 Prozent der ghanaischen Bevölkerung über 15 Jahren besitzen ein Bankkonto, in Deutschland sind es 98,8 Prozent (Global Findex: 2017)[11]. Das heißt über 65,4 Prozent verwalten ihr Geld informell. Der Großteil davon sind Markthändler. Es gibt für die meisten dennoch einen Grund zu einer Bank zu gehen: Um Market Money in saubere Scheine zu tauschen, wenn sie Geld als Gabe benötigen. Dafür verwenden sie Market Money nicht. Sie müssen dafür nicht jedes Mal zu einer Bank, aber manchmal haben sie keine sauberen Scheine im Markt. Wenn sie welche erhalten, legen sie diese oft für solche Gelegenheiten zurück.

Das heißt, dass die »negative« Wertzuschreibung nicht nur von »außen« kommt, sondern die Händler auch selbst einen Unterschied zwischen Market Money und sauberem Geld machen. Zunächst mag das nicht weiter verwundern, da man im Allgemeinen saubereren Dingen den Vorrang gibt. Aber wie sich bei meinen Selbstversuchen zeigte, assoziiert man diesen Schmutz mit den Märkten, mit Tradition und mit Armut. Mit Malls, Banken, Wohlstand und Moderne verbindet man sauberes Geld und Kreditkarten. Dieser gedachte Dualismus hängt unweigerlich mit der Geschichte des Landes zusammen: Noch immer sind die Märkte Symbol für den Rückstand. Dabei könnten diese Vorurteile kaum falscher sein. Viele Händler verdienen mehr als beispielsweise ein Lehrer oder Beamte, auf den Märkten bekommt man nicht nur lokale Produkte, sondern auch importierte Güter wie Smartphones oder Tablets. Hajia Amina brachte über Mekka und Indonesien als Erste islamischen Haarschmuck nach Tamale. Markthändler sind alles andere als rückständig, vielmehr sind sie innovativ. Natürlich ist der Markt auch ein Ort der Tradition, aber welche Bank ist das nicht?

Obwohl viele Autoren Geld im krassen Gegensatz zur Gabe sehen (Godelier 1999: 291), hat Geld mit Seife, Wasser und Feuerholz etwas gemeinsam: Es ist nützlich, vielseitig einsetzbar und verdirbt nicht. Zudem repräsentiert es Wohlstand und somit das Recht, respektiert zu werden, denn besonders in Nordghana muss man (meistens) hart für sein Geld gearbeitet haben (van der Geest 1997: 535). Denkt man an Geld, denkt man selten an eine Gabe oder an ein Alltagsobjekt. Vielmehr denkt man an etwas, durch das man Dinge bekommt – ein bisschen, als würde man nicht an das Mittel denken, sondern nur an den Zweck. Aber wie das Beispiel von Market Money zeigt, ist auch Geld »nur« ein Ding, das sich aneignen lässt. In welcher Form, hängt vom Kontext ab (Appadurai 1996: 6, 13).

Georg Simmel erkannte anders als viele andere Wissenschaftler nicht nur den quantitativen Wert des Geldes, sondern auch seinen sozialen Charakter. Dadurch, dass »viel oder wenig« Geld Hoffnungen und Ängste hervorbringt, erhält es einen

11 Global Finencial Inclusion Database (Global Findex). Man kann sich die Daten hier selbst zusammenstellen.

subjektiven Wert (Simmel 1922: 361). Simmel schreibt aber auch, dass die Funktion des Geldes wichtiger sei als seine Substanz (Simmel, 1922: 156), was bei Market Money aber nicht mehr klar zu unterscheiden ist. Denn durch seine Funktion als Tauschmittel, erhält es bei der Verwendung in Märkten sein schlechtes Äußeres. Dieses wiederum bedingt, dass es nicht immer überall verwendet werden kann. Funktion und materieller Zustand bedingen sich also gegenseitig. Modifizierte Geldscheine bekommen einen anderen Wert zugeschrieben, denn auf einmal repräsentieren sie nicht mehr den ausstellenden Staat, sondern etwas anderes (Haffner/Horner/Unger 2014: 38, 52; Meyer 2014: 21). Demnach hat Geld seinen Wert nicht nur in der Kaufkraft, oder im Repräsentieren des Staates. Sein Wert entsteht durch die Art und Weise wie es getauscht wird.

Man kann Market Money in einer Bank eintauschen, man könnte in einer Shoppingmall auf sein Recht beharren und die Verkäufer quasi zwingen, die schmutzigen Scheine anzunehmen. Also hat Market Money die gleiche Kaufkraft wie normale Cedi-Scheine. Aber wenn ich einen Verkäufer nötigen muss, damit er mein Geld annimmt und dieser mich für fast so minderwertig wie mein Geld hält, ist die Kaufkraft des Geldes dann noch so wichtig?

Man könnte die Konsequenz ziehen, dass Market Money nicht mehr die gleiche Kaufkraft hat wie normale Scheine, denn sie sind kein *all-purpose money*. Eine praktisch geringere Kaufkraft durch die Verwendungseinschränkung von Market Money klingt zunächst so als sei dieses Geld tatsächlich minderwertig. Jedoch ist es so, dass die durch die Materialität bedingte Verwendung des Geldes für einen gesamtwirtschaftlichen positiven Effekt sorgt: Market Money ist praktisch immer im Umlauf, da es nicht von den Händlern selbst und nicht durch formell organisierte Geschäfte in Banken eingezahlt wird. In einer Bank liegt das Geld, wird verzinst, zu Schulden oder Krediten gemacht und ist der Realwirtschaft entzogen. Market Money – verwendet von mindestens 65 Prozent, wahrscheinlich aber rund 80%[12] – ist permanent investiert und unterliegt einer Art sozialen Umlaufsicherung. Das kommt nahe an die Idee Silvio Gesells, der das Prinzip des Freigelds einführte: Geld, das seinen Wert mit der Zeit verliert und deshalb möglichst schnell ausgegeben, also investiert werden muss. Je schneller Geld ausgegeben wird, desto stärker vermehrt sich das Angebot von Geld (Gesell 1949: 180). Der Austausch der Waren wird gesichert, die Preise werden gering gehalten. Dass das Prinzip funktioniert zeigen viele Beispiele aus der Praxis. Am bekanntesten ist das »Wunder von Wörgl«, ein Dorf in der Schweiz, das durch die Umstellung auf Freigeld wieder Wohlstand erlangte.

12 Gut 80%, weil dieser Anteil der Bevölkerung im Netzwerk der Märkte tätig ist.

Zwar sind die Gewinne im Markt geringer als das in unserer Ökonomie der Fall ist, aber Market Money hält die Währung stabil, weil permanente Liquidität geleistet ist. Würden die Banken Ghanas in einem zypriotischen Ausmaß bankrott gehen, hätte das für die Verwender von Market Money erst einmal kaum Auswirkungen. Ihr Geld wäre nicht weg, sie könnten weiter handeln und kaufen. Die formelle Kaufkraft von Geld ist also nicht so wichtig, wie man meinen könnte. Vielmehr die Verwendung und die damit einhergehenden Wertzuschreibungen von Geld, die durchaus auf sein »schmutziges« Äußeres zurückzuführen sind.

LITERATUR

Appadurai, Arjun (1996): The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective, Cambridge: Cambridge University Press.

Aryeetey, Ernest (2008): The Economy of Ghana. Analytical Perspectives on Stability, Growth and Poverty, Accra: Woeli.

Clark, Gracia (1994): Onions are my Husband: Survival and Accumulation by West African Women, Chicago und London: University of Chicago.

Clark, Garcia (2010): African Market Women: Seven Life Stories from Ghana, Bloomington und Indianapolis: Indiana University.

Gesell, Silvio (1949): Die natürliche Wirtschaftsordnung (9. Aufl.), Nürnberg: Rudolf Zitzmann.

Godelier, Maurice (1999): Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München: C.H. Beck.

Haffner, Iris/Horner, Anna/Unger, Natascha (2014): »Mehr Sein als Schein: Modifizierte Geldscheine«, in Bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für europäische Ethnologie 7, S. 37-52.

Hill, Polly (1963): »Markets in Africa«, in: Journal of Modern African Studies 1, S. 441-53.

Hill, Poly (1984): Indigenous Trade and Market Places in Ghana, Jos: Department of History, University of Jos.

Husserl, Edmund (2008): Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Dodrecht: Springer.

Jones, Howard/Sakyi-Dawson, O./Harford, Nicola/Sey, Aba (2000): »Linking Formal and Informal Financial In-termediaries in Ghana: Conditions for Success and Implications for RNR Development,« in: Natural Resource Perspectives 61, S.1-4.

Meyer, Silke (2014): »Einleitung: Money Matters. Umgang mit Geld als soziale und kulturelle Praxis«, in: Bricolage. Innsbrucker Zeitschrift für europäische Ethnologie Heft 7, S.7-35.

Oppong, Christine (1973): Growing up in Dagbon, Accra: Ghana Publishing.

Polanyi, Karl (1957), »The Economy as Instituted Process. In Trade and Market in the Early Empires«, in: Karl Polanyi/Conrad M. Arensberg /Harry W. Pearson (Hg.), Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory, Glencoe: Free Press, S. 243-269.

Schütz, Alfred/Luckamnn, Thomas (2003): Strukturen der Lebenswelt, Konstanz: UVK, UTB.

Simmel, Georg (1922): Philosophie des Geldes, München und Leipzig: Duncker & Humblot.

Soeters, Sebastiaan R. (2012) Tamale 1907-1957: Between Colonial Trade and Colonial Chieftainchip, Promotionsschrift der Universität Leiden, Leiden: University of Leiden.

Tagoe, Daniel/Baidoo, Samuel Essien/Dadzie, Issac/Ahator, D. (2009): »A Study of Bacterial Contamination of Ghanaian Currency Notes in Circulation«, in: The Internet Journal of Microbiology 8 (2), S. 1-5.

Van der Geest, Sjaak (1997): »Money and Respect. The Changing Value of Old Age in Rural Ghana«, in: Africa 67, S. 534-559.

Waldenfels, Bernhard (1998): »Kulturelle und soziale Fremdheit« in: Notger Schneider/Ram Adhar Mal/Dieter Lohmar (Hg.), Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen, Amsterdam: Rodopi. S.13-35.

ONLINEQUELLEN

Ghana Statistical Service (2012): Employment Sector of Employed Persons 15-64 years by region and district, Online verfügbar unter http://www.statsghana.gov.gh/docfiles/employ_15_64_reg_dist_2010.pdf (zuletzt aufgerufen 21.06.2018).

Global Financial Inclusion Database (Global Findex) (2017): Online verfügbar unter http://datatopics.worldbank.org/financialinclusion/country/ghana (zuletzt aufgerufen 21.11.2017).

International Labor Organization (2014): Child Labor Report, Online verfügbar unter http://www.ilo.org/dyn/clsurvey/lfsurvey.list?p_lang=en&p_country=GH (zuletzt aufgerufen 23.11.2017).

Worldbank Group (2016): New Study Reveals the Complexity of the Informal Sector, Online verfügbar unter http://www.worldbank.org/en/news/feature/2016/07/20/new-study-reveals-the-complexity-of-the-informal-sector (zuletzt aufgerufen 28.10.2017).

Die Aneignung der Plainsfederhaube als Provokation

Markus H. Lindner

EINLEITUNG

Im Sommer 2015 startete der Rewe-Konzern eine Werbekampagne für seinen Lieferservice mit einem Plakat, auf dem eine junge Frau ein Kind auf dem Arm hatte (Abb. 1). Sowohl die Frau als auch das Kind trugen große Federhauben. Die offensichtliche Mutter hatte darüber hinaus geflochtene Zöpfe, vor der Brust des Kindes hing ein Brustschmuck. Wer bei der Betrachtung des Plakates nicht auf Anhieb erkannt hatte, dass diese Elemente alle auf »Indianer« anspielten, konnte dies durch den Werbeslogan erkennen: »Wir tragen Ihren Einkauf und Sie kleine Indianer«.

Die Journalistin Tatjana Kennedy (2015) warf Rewe daraufhin in einem eher polemischen Artikel in der *taz* »rassistische Werbung« vor, die koloniale Klischees bediene »und auch sonst völlig bescheuert« sei:

> »Wie herzig, was Rewe uns da liefern will. Nicht nur Lebensmittel direkt in die Bude, sondern mit seiner Werbung auch ein ganz plumpes Konzept in den Kopf.
> Nach dem Motto: Wir nutzen über Bild und Text das Image des süß-drolligen aber primitiven ›Indianers‹, des edlen Wilden, um frisch und fröhlich unseren neuen Service zu preisen – und ihr dürft euch ob der schönen Assoziationen (und des gesparten Einkaufswegs) freuen. Also alles gut, oder?« (Kennedy 2015)

Ihr Argumentation nach würden durch die Werbung kolonialistische Stereotype weitergeführt, die nicht nur »Indianer« als eine Einheit darstellten, sondern auch missachteten, dass Personen mit »riesigem traditionellem Kopfschmuck« vor dem

Wir tragen Ihren Einkauf
und Sie kleine Indianer.
Online Lebensmittel einkaufen spart wertvolle Zeit, denn wir liefern die Lebensmittel direkt bis an Ihre Wohnungstür.
Neukundenbonus:
3 x Liefergebühr gratis
REWE.de
Lieferservice

Abbildung 1: Rewe-Werbung in Frankfurt am Main

Quelle: M. Lindner, 2016

Tragen besondere Leistungen vollbracht haben mussten. Zudem sei das Motiv sexistisch und rückwärtsgewandt, weil es ein klassisches Mutter-Kind-Motiv (»Maria-Jesus-Motiv«) darstelle (Kennedy 2015).

Die Autorin bewegte sich mit ihrem Beitrag auf einem Feld, das in der Regel von indigenen Kritikern besetzt wird, die in diesem Fall – trotz medialer Verbreitung über Facebook – keinen Anlass sahen, sich ernsthaft zu beschweren. Und tatsächlich liegt die Kritik an der Verwendung der Federhaube durch Nicht-Indianer in der Regel auch auf einem anderen Level als z.B. die Kritik an Begriffen wie »Neger-Kuss« oder dem eher karikaturistischen Logo des Mainzer Dachdecker Thomas Neger, da die Federhaube als solche weder diskriminierend noch herabwürdigend ist. Dass sie als – wie wir sehen werden – auch historisch angeeignetes Objekt materieller Kultur inzwischen als Symbol der wiedererstarken in-

dianischen Bewusstseins und als Herausforderung gesehen werden kann, ist Zeichen einer Krise der indigenen Bevölkerung Nordamerikas, die zwar nicht überstanden ist, deren Heilung jedoch voranschreitet.[1]

In diesem Beitrag möchte ich zwei Wege beschreiten, um zu hinterfragen, ob die Kritik an der Nutzung der Federhaube durch Nicht-Indianer als Krise der Aneignung verstanden werden muss und warum das Thema so emotionalisiert. Um diese Fragen soweit wie möglich zu beantworten, werde ich zunächst die (einseitige) Debatte um die Nutzung der Federhaube durch Nicht-Indianer darstellen. Außerdem ist für die Bewertung der Diskussion eine historische und ethnographische Betrachtung dieses Kopfschmucks nötig, um zu erfahren, was es mit der Federhaube überhaupt auf sich hat, die heute eines der Elemente des stereotypisierten Indianers ist und als Kleidungsstück eine große Herausforderung zu sein scheint.

DIE KRITIK

Victoria's Secret Fashion Show

Während die Kritik an stereotypisierender »Indianer«-Verkleidung zu Halloween kein neuer Trend ist, geriet die Federhaube als Einzelobjekt erst 2012 großflächig in den Brennpunkt der Öffentlichkeit. Im November des Jahres ging einer der lautesten Aufschreie durch die Presse, als das Model Karlie Kloss bei der 2012 Victoria's Secret Fashion Show knapp bekleidet und mit einer Federhaube[2] auf dem Kopf über den Laufsteg lief. Ein Onlinertikel der Dakota/Lakota-stämmigen Autorin Ruth Hopkins gibt die geübte Kritik an diesem Indianerbild besonders gut wieder. Darin heißt es unter anderem:

1 Noch in Unkenntnis des Artikels hatte ich Kontakt mit Rewe aufgenommen und von dort per E-Mail erfahren, dass es bei der Werbung keineswegs um Indianer ginge, sondern vielmehr um die Tatsache, dass Kinder an ihren Geburtstagen gerne mit einem positiven Bild im Kopf Indianer spielten. Und die Eltern sollten lieber mitspielen, als sich mit dem Einkauf beschäftigen (Bonrath 2015). Dieser Darstellung folgend wäre das Motiv also eine Rezeption einer Rezeption gewesen – eine Möglichkeit, über die ich zuvor niemals nachgedacht hatte.

2 Es ist anhand der zur Verfügung stehenden Bildmaterials nicht klar, ob es sich wirklich um eine Haube oder nur um ein Stirnband handelt.

»Why is this practice offensive to Natives? Let's peel away the layers of this tacky, racist onion. For one, Ms. Kloss has no business wearing a war bonnet at all. Not only is she not Native, she hasn't earned the honor. Among my people, the Oceti Sakowin (Sioux), war bonnets are exclusively worn by men, and each feather within a war bonnet is symbolic of a brave act of valor accomplished by that man. Not just any Tom, Dick or Harry had the privilege of wearing a war bonnet. Who wears a war bonnet? Tatanka Iyotanka, Sitting Bull. Not a no-account waif paid to prance around on stage in her underwear. This brings me to my next point: the hypersexualization of Native women. Unfortunately, these days, if you search »war bonnet« or even »Native« on the Internet, you're likely to come across dozens of pictures of naked, or nearly naked, white women wearing headdresses. Given the epidemic levels of sexual violence Native women and girls are faced with in the United States, why can they not see how incredibly insensitive and inappropriate it is to equate Native womanhood as little more than a sexual fetish?
Also, we're a people, not a trend. We don't wear costumes. We dress in regalia, and every single piece means something special. Our beadwork, leatherwork, and quillwork-every piece is a work of Art, unique onto itself and created by skilled, dedicated Native craftsman. War paint is also evocative, with colors and patterns that are meaningful. They tell a story. It's not finger paint.« (Hopkins 2012)

Offensichtlich spielen hier neben der Stereotypisierung zwei Aspekte eine besondere Rolle, die den Unmut besonders anwachsen lassen, wenn die Federhaube von einer Frau getragen wird: Die Sexualisierung der weiblichen indigenen Bevölkerung, die auch mit dem Begriff Squaw einhergeht[3], und die Tatsache, dass die Federhaube Männern(!) vorbehalten war, die sie sich verdient hatten. Jenseits der Geschlechterfrage trifft die Kritik auch all diejenigen, die sie in den letzten Jahren als Symbol des Hipstertums trugen. Kritik an vermeintlich mangelndem Respekt vor der Ursprungskultur und die illegale Aneignung der Kulturelemente erfolgt allerdings oftmals ohne eine historische Reflexion.

Kritisiert werden dabei insbesondere Euro-Amerikaner. Rechtzeitig zu Halloween 2014 erschien im *Indian Country Today Medianetwork*[4], einer der größten indigenen Medienseiten Nordamerikas, ein Artikel zu Indianerkostümen, die man in den USA bei Walmart kaufen konnte (ICMN Staff 2014).[5] Wenige Tage zuvor wurde Matthew McConaughey für seine positive Einstellung zu den Washington

3 Mithlo (2008: 7-8) beschreibt das hinter dem Begriff Squaw stehende Konzept als »the alluring and sexually available squaw« (zur Problematik des Begriff s. auch Stonefish Ryan 2007).

4 Inzwischen Indian Country Media Network.

5 Diese Art der Darstellung erfolgt in ähnlicher Weise jedes Jahr (s. z.B. Schilling 2016).

Redskins kritisiert (Keeler 2014). Darüber hinaus finden sich dort immer wieder Artikel über rassistische Produkte oder Maskottchen. Insbesondere Halloween bietet also immer wieder Anlass für Kritik an Menschen, die sich als »Indianer« verkleiden und dafür eine Federhaube tragen. Dass die Haube zwischenzeitlich sogar zu einem typischen Kleidungsstück der Hipster-Bewegung geworden war, wurde nicht nur kritisiert, sondern hat auch dazu geführt, dass viele Konzertveranstalter inzwischen das Tragen dieser Kopfbedeckung verbieten (Rubinstein 2015).

Auch in Europa ist dieses Indianerklischee weit verbreitet, wie nicht nur die Rewe-Werbung zeigt, sondern auch das Beispiel einer Kandidatin bei der RTL-Sendung »Das Supertalent« (2014), die sich ein »Indianerkostüm mit Federschmuck« im Internet bestellt hatte, um sich von ihrem Vorbild Britney Spears abzuheben (RTL 2014). Als Heidi Klum ihre Kandidatinnen im selben Jahr bei »Germany's Next Top Model« indianisch inspirierte Kleidung für ein Fotoshooting tragen ließ, verbreitete sich das schnell über die sozialen Netzwerke bis in die USA, doch fiel die Kritik überraschend sanft aus (ICTMN Staff 2014)[6]. Im Juli des darauf folgenden Jahres wurde u.a. die englische Sänger Susan Boyle kritisiert als sie am selben Wochenende öffentlich eine Federhaube trug wie die Amerikanerin Jessica Simpson (ICMN Staff 2015). Die Reihe ließe sich beliebig fortsetzen.

Das Umfeld

Die einseitige Diskussion über das Tragen des Federkopfschmucks muss auch in Zusammenhang mit dem anhaltenden Protest gegen »indianische« Maskottchen, Logos und Teamnamen im US-Sport gesehen werden. Auch hier werden insbesondere die Stereotypisierung und damit verbundene Diskriminierung hervorgehoben. »Native American imagery« und diejenigen, die darüber die Kontrolle ausüben, verfestigen damit nicht nur weit verbreitete und verallgemeindernde Bilder über die indigene Bevölkerung Nordamerikas, sondern sogar die bestehenden Probleme in *Indian Country*, wie der Ponca/Ojibwe-Autor Migizi Pensoneau (2014) im *Missoula Independent* ausführte. Auch Alfred Young Man (Cree) bewertet die genutzten Indianerbilder eindeutig:

»The Indian mascot practise is an utterly inappropriate and contemptible idea to Native people today, especially in light of what we now know about cross cultural education, psychology, racism, and political history … The point is, Indian icons should never be used as

6 Die Seite ist inzwischen nicht mehr aufrufbar.

mascots and doing so should never be thought of as simple harmless fun nor should using Indian mascots ever be considered as a way of ›honouring‹ native Americans in some fashion.« (Young Man 2004: 101-102)[7]

Ebenfalls nicht unbedeutend für das Thema ist die Nutzung »indianischer« Motive für Kleidungstücke von nicht-indianischen Modelabels. Als beispielsweise das Modeunternehmen Urban Outfitters 2011 Mode und Accessoires, darunter die »Navajo Hipster Panty«, auf den Markt brachte, klagten die Navajo gegen die Nutzung Ihrer Stammesbezeichnung. Sie hatten einerseits mehrere Copyrights auf den Begriff »Navajo«, andererseits beriefen Sie sich dabei auf den Indian Arts and Crafts Act of 1990[8], in dem unter anderem festgelegt ist, dass nichts als *Indian, American Indian, Native American* oder mit einem Stammesnamen verkauft werden darf, was nicht tatsächlich von Indianern bzw. Stammesangehörigen hergestellt wurde. Nachdem sich weder die Navajo noch der Modekonzern im Rechtsstreit durchsetzen konnten, einigten die Kontrahenten im November 2016 außergerichtlich. Der dabei ausgehandelte Kompromiss sieht unter anderem eine zukünftige Kooperation vor, um »authentischen« Navajo-Schmuck bei Urban Outfitters zu verkaufen (Khoury 2016). Die in diesem Zusammenhang oft kritisierte kulturelle Aneignung stellte also in diesem Fall kein unüberbrückbares Hindernis dar.[9]

Aneignung, Herkunft, Einfluss

Kathleen Ashley und Véronique Plesch (2002: 166) stellen dem Begriff der Aneignung (*appropriation*) die Begriffe Herkunft (*origin*) und Einfluss (*influence*)

7 Die Zahl indianischer Autoren, die sich zu dem Thema aus subjektiver Sicht äußern, ist lang, während es wenig wissenschaftliche Betrachtungen dazu gibt. Doch weist zumindest eine psychologische Untersuchung darauf hin, dass der stereotypisierende Einfluss durch Maskottchen wirklich messbar ist (Angle et al. 2017).

8 Der Indian Arts and Crafts Act of 1990 ist mit allen Anhängen und Begleitmaterial auf der Homepage des U.S. Department oft he Interior publiziert (https://www.doi.gov/iacb/act/).

9 Der amerikanische Jurist und Ethnologe Justin B. Richland machte 2016 während der Jensen-Gedächtnisvorlesung in Frankfurt am Main mehrfach darauf aufmerksam, dass im Zusammenhang mit indianischen Repatriierungsforderungen Konflikte oft beigelegt werden, wenn es zu einem Dialog oder gar eine Partnerschaft zwischen Museum und indigener Gruppe kommt, die oftmals bedeutsamer ist, als die tatsächliche Rückgabe von Objekten. In gewisser Weise scheint das auch für diesen Fall zuzutreffen.

gegenüber und stellen fest, dass ersterer im Gegensatz zu den anderen einen »act of taking« betont. Diese drei Aspekte stellen auch im Umgang mit der Federhaube oder Mode eine wichtige Rolle. Nicht nur bei Urban Outfitters, sondern auch darüber hinaus wird Mode immer wieder mit einer kulturellen Herkunft versehen – sei es »afrikanisch«, »deutsch«/»bayerisch« (man denke nur an das Dirndl) oder »indianisch«. Diese Bezeichnungen oft weniger auf die Herkunft der Stücke bezogen, sondern eher auf eine »Inspiration«, die von der Herkunft ausgeht – so auch bei der Navajo-Unterwäsche. In diesem Fall übt diese also einen Einfluss auf das Produkt aus. Doch wird das in der Kritik nicht von Aneignung getrennt, was vermutlich vor allem aus der Tatsache entspringt, dass mit der Verwendung von »indianisch inspirierten« Designs oder dem Tragen einer Federhaube immer auch Stereotype weitergeführt werden, die aus einer einseitigen hierarchischen Beziehung stammen.

Die amerikanische Online-Journalistin und -Publizistin Jarune Uwujaren steht beispielhaft für diejenigen, die in diesem hierarchischen Beziehungsgefälle den Unterschied zwischen kultureller Aneignung und dem positiv besetzten »kulturellen Austausch« sehen. Unter der Überschrift »What Cultural Exchange Is *Not*« schreibt sie (2013; Hervorhebungen im Original):

»One of the reasons that cultural appropriation is a hard concept to grasp for so many is that **Westerners are used to pressing their own culture onto others and taking what they want in return.**
We tend to think of this as cultural exchange when really, it's no more an exchange than pressuring your neighbors to adopt your ideals while stealing their family heirlooms.
True cultural exchange is not the process of ‚Here's my culture, I'll have some of yours' that we sometimes think it is. **It's something that should be mutual**.«

Durch diese Argumentation wird auch schon die Berufung auf einen indianischen Einfluss zu einer Art Diebstahl, einem *act of taking*. Diese Sicht wird auch durch eine strikte Auslegung des Indian Arts and Crafts Acts gestützt, der ursprünglich die Authentizität von »indianischem« Kunsthandwerk garantieren sollte.

Als das Museum of New Mexico in Santa Fa 1976 beschloss, dass unter den Arkaden des Eingangsbereichs nur noch indianische Künstler Ihre Produkte verkaufen durften, führte dies zu einem lange anhaltenden Streit, da sich die bis dahin ebenfalls Ort verkaufenden Hispano- und Euro-Amerikaner diskriminiert würden (Evans-Pritchard 1987: 288). Im Prozess des betroffenen Ehepaars Livingston, das nun seinen Silberschmuck nicht mehr verkaufen durfte, gegen das Museum (Livingston v. Ewing, 1978/1979), führten zwei Argumente zu seiner Niederlage:

Zum einen wurde von den Gerichten verneint, dass das Museum eine *racial discrimination* Betrieb, stattdessen handelte es sich um nicht sanktionierbare *cultural discrimination*. Zum anderen hielten es die Richter die Einschränkung auch aufgrund der Lage des Museums und der Bedeutung der indigenen Künstler für den Tourismus für rechtmäßig. Evans-Pritchard (1987: 289) hält fest, dass die Livingstons letztlich »on the basis of a technicality designed to assist the independent economic survival of Native Americans« verloren. Dieser Fall ist insofern für die Frage von legaler oder illegaler Aneignung relevant, als die Livingstons ihr Handwerk nicht von Indianern erlernt und auch nie behauptet hatten, es sei indianisch. Es war lediglich die Verwechselbarkeit mit indianischem Silberschmuck, die Touristen dazu veranlasste, die Stücke als authentischen Indianerschmuck anzusehen. Es ist also der Stil, der das Problem ausmacht (Evans-Pritchard 1987: 290-291).

Dieses Beispiel zeigt, dass die Frage der Hierarchie relevant zu sein scheint. Die indigene Minderheit wird hier vor der Mehrheit geschützt. Unberücksichtigt bleibt, dass die indigenen Bewohner des US-amerikanischen Südwestens das Kunsthandwerk im 19. Jahrhunderts ihrerseits von Mexikanern übernommen hatte – eine Problematik die auch von den lokalen hispano-amerikanischen Künstlern angesprochen wird (Evans-Pritchard 1987: 291).[10]

Da diese Übernahme ebenso freiwillig erfolgte wie die spätere Anpassung von Kunsthandwerk an den Touristengeschmack, lässt die Einschränkung von Kunsthandwerk durchaus Zweifel an Uwujarens Kritik an kultureller Aneignung aufkommen. Auch das Dreieck von Aneignung, Herkunft und Einfluss wird hier vor Herausforderungen gestellt. Silberschmuck ist mexikanischer Herkunft, das Handwerk von Navajo und anderen angeeignet und deren Stil beeinflusst nichtindianische Künstler. Was heute als *act of taking* wahrgenommen wird, ist aber letztlich nur die Nutzung eines »indianischen« Stils, der selbst auch nicht unbeeinflusst von der mexikanischen Herkunft ist. Dieser Hintergrund ist durchaus auch für die Kritik am Tragen der Federhaube von Bedeutung.

DIE PLAINSFEDERHAUBE

Geschichte und Entwicklung

Trotz der großen Bekanntheit der Plains-Federhaube in der hier behandelten Form gibt es nur zwei Publikationen, die sich ihr explizit widmen. In einem vierseitigen

10 Auch die Livingstons hatten ihr Handwerk von Hispanos, nicht von Indianern, gelernt (Evans-Pritcahrd 1987: 290).

Abbildung 2: Whirling Horse (Lakota), ein Mitglied von Buffalo Bill's Wild West mit wallendender Federhaube

Quelle: Gertrude Käsebier, ca. 1900. Library of Congress LC-K2- 79 [P&P]

Beitrag beschäftigte sich 1954 James H. Howard mit den verschiedenen Formen und der Verbreitung von Plainsfederhauben vom frühen 19. Jahrhundert bis in 1950er Jahre. Der britische Museumethnograph und Sammler Colin F. Taylor veröffentlichte vierzig Jahre später eine detaillierte zweisprachige Monographie, die als das Standardwerk verstanden werden muss.

Zuvor hatte sich der amerikanische Ethnologe Clark Wissler im Rahmen seiner Diffusionismusforschung auch mit der Ausbreitung der Plainsfederhaube beschäftigt. Dabei kam er zu dem Schluss, dass sie unabhängig von anderen Federschmuck-Traditionen Amerikas im frühen 19. Jahrhundert am Oberen Missouri aufgekommen sei, da Sie sich der Dakota-Überlieferung nach aus dem Bündel Coup-Federn entwickelt habe, die auf dem Kopf getragen wurden. Da Coup-Federn Zeichen insbesondere wichtiger Kriegstaten waren, deutet dies schon auf ihre ursprüngliche Bedeutung hin, auf die weiter unten eingegangen wird (Wissler

Abbildung 3: Plainshauben-Typen (von links): wallende Adlerfederhaube, gehörnte Haube, Haube mit flatternden Federn

Quelle: Howard 1954: 25

1926: 59-61). Um 1900 »was [the feather bonnet] regarded as proper dress for special occasions throughout the greater part of the Plains area« (Wissler 1926: 60; Abb. 2). Zugleich hatte sie sich in weite Teile der USA und Kanadas ausgebreitet. Selbst in Mexiko trugen Gesangs- und Tanzgruppen (*concheros*) die Federhaube, um präkolumbianische mexikanische Indianer zu imitieren (Howard 1954: 24).

Die heute klischeebildende Form der Federhaube wird von Howard (1954) als »wallende Adlerfederhaube«[11] (»*flaring*« *eagle feather bonnet*) klassifiziert, die als Weiterentwicklung der »aufrechten Federhaube« (»*straight up*« *bonnet*) gilt. Um 1800 war letztere die am weitesten verbreitete Form der Kopfbedeckung auf den nördlichen Plains vor Hörnerhauben (»*horned*« *bonnet*) und Hauben mit flatternden Federn (»*fluttering feather*« *bonnet*; Abb. 3). Um 1830 war die aufrechte Form insbesondere am Oberen Missouri und westlich davon in Benutzung (Taylor 1994: 56), während die die wallende Haube noch bin in die 1840er Jahre selten vorkam und deshalb auf Gemälden des Malers und Ethnographen George Catlin (s. unten) selten zu sehen ist (Howard 1954: 24). In den südlichen Plains war zu dieser Zeit eher das Tragen von *roaches* (Kämmen aus Hirschhaar) und Turbanen üblich, wenn es auch Federkopfschmuck, insbesondere in Form einzelner Federn gab (Taylor 1994: 34).

Kopfschmuck mit kronenförmig stehenden Federn war auch in anderen Regionen verbreitet, wenn es sich auch meist nicht um Hauben, sondern Kopfbänder handelte und die Federn auch von anderen Vögeln als Adlern stammen konnten (Howard 1954: 24; Taylor 1994: 8, 16, 18, 66). Auf den Plains war die Version mit Adlerfedern üblich, die bei den Crow als heiliger Gegenstand angesehen

11 In Taylors (1994) zweisprachigem Werk wird *flaring* wechselnd mit wallend oder mit bauschig übersetzt.

wurde und – wie andere Kopfbedeckungsformen der Plains auch – Abzeichen eines Kriegerbundes war oder auf einer Vision des Trägers beruhte. Einige dieser Hauben wurden mit roten Flaumfedern verziert, die ursprünglich für amerikanische Militärhüte produziert worden waren (Taylor 1994: 56, 58, 60).

Taylor (1994: 92, 94) hebt – analog zu der Herkunft von Coup-Federn – hervor, dass die Federkronen auch aus Federn bestehen konnten, die durch Kriegsleistung erworben worden waren. Dabei hatten Sie beispielsweise bei den Ponca dieselbe Bedeutung wie Federn, die an Kleidung oder Pferden befestigt waren (McGee 1898a: 157). Neben Kriegstaten symbolisierten sie auch die Kraft und den Flug des Adlers, der wiederum der irdische Repräsentant des Donners war. Bei den Ojibwa konnte eine Krone mit zentral angebrachter einzelner Feder (die sog. *Plume Feather oder Chief Plume*) Anführerschaft oder einen Häuptlingsstatus anzeigen (McGee 1898b: 180), da die Feder »sign and source of superphysical potency« war (McGee 1898b: 179). Bei den Crow sollte diese unverwundbar machen:

»The usual explanation for its use is that it makes a man as brave as the bird from which the feathers are taken, carries fear to the hearts of the enemy, and is handsome.« (Clark 1885:398)

Die Kopfbedeckungen waren – ebenso wie einzelne Federn – begehrte Handelsobjekte, deren Wert von den äußeren Umständen abhing. Clark (1885: 398) weist darauf hin, dass Federhauben in Friedenszeiten günstig zu erwerben waren, wenn viele Adler vorkamen, wohingegen in anderen Situationen ein Pferd dafür bezahlt wurde. Prinz Maximilian (1841: 111) berichtet vom selben Preis für eine Hörnerhaube und von einem Federeinzelpreis von ein bis zwei Dollar. Der Wert der Hauben machte sie auch zu wichtigen Schenkungsobjekten, mit dem die Schenkenden ihr Ansehen steigern konnte (Maximilian 1841: 110-111).

Aus der aufrechten Form der Federkopfbedeckung entwickelte sich vermutlich in den 1820er und 30er Jahren am Oberen Missouri die wallende Federhaube, die zu dieser Zeit in einer einfacheren Form bei den Crow und Lakota in Mode war. Bei den Cheyenne, Comanche und Kiowa kam sie zunächst nur als Handelsobjekt vor, bevor sie sich in der Reservationszeit auch dort richtig ausbreitete. Die Handelsbeziehungen der Crow mit dem Plateau und den sesshaften Stämmen des oberen Missouri haben ebenfalls zur Ausbreitung des Typs geführt. Dabei ersetzte er zum Teil und nach und nach den aufrechten Stil (Taylor 1994: 32, 60, 62, 64, 66).

Die Federhaube besteht aus den weißen in einer bräunlich-schwarzen Spitze auslaufenden Schwanzfedern des nichtausgewachsenen Golden Eagle. Die braunen Federn der ausgewachsenen Vögel wurden für diesen Kopfschmuck dagegen ungern benutzt (Taylor 1994: 98). Die Federn sind so an einer Wildleder- oder Filzhaube angebracht, dass ihr Winkel von vorne nach hinten abflacht, »causing the bonnet to flare out gracefully to sites and back« (Howard 1954: 24). Auch wenn diese Art Federhabe schlechter zum Reiten geeignet ist als die aufrechte (Taylor 1994: 58), war die neue Form insgesamt attraktiver. Selten sind an der Seite Hörner angebracht sein, üblicher sind dagegen Streifen mit Quill- oder Perlenverzierungen auf der Frontseite und Hermelinstreifen, Federn oder bunte Bänder an den beiden Enden davon. Die schon erwähnte *Chief Plume* kann in der Mitte der Haube angebracht sein und personalisiert diese. Sie besteht aus einem Adlerfederkiel, der mit einem Daunenfederbüschel verziert ist. Durch die Position hebt sich der Kiel von den restlichen Federn deutlich ab (Howard 1954: 24). Wie andere Federhaubentypen ergänzte eine einfache oder doppelte Schleppe aus Federn den Kopfschmuck. Mit der Übernahme des Pferdes reichte diese bis zum Boden, wohingegen sie vorher nur bis zur Taille reichte, da sie das Laufen erschwerte (Taylor 1994: 74, 76).

Mit der Ausbreitung der wallenden Federhaube ging eine Weiterentwicklung einher, die dazu führte, dass die Stämme unterschiedliche Stile entwickelten. So unterschieden sich die Hauben zum Beispiel an der Lage der Federn, die bei den Crow und Assiniboin eng am Kopf lagen und bei den Blackfeet aufrechter standen. Dominierend waren Hauben des sog. Sioux-Typs, »mit dem tiefsitzenden Hut und der ausladenden Bogenlinie der Federn… Sie bestimmten den Stil und den Trend, dem andere ähnliche Kopfbedeckungen – beispielsweise solche der Crow, Cheyenne und Blackfeet – angepaßt wurden« (Taylor 1994: 35).

Zugleich führte die Übernahmen auch zu Bedeutungsänderungen wie sie bei Aneignungsprozessen üblich sind. So war die aufrechte Federhaube der Blackfeet ein sakrales Objekt, während die wallende Federhaube keine religiöse oder soziale Bedeutung hatte und die Blackfeet diese lediglich als »Symbol für ›Indianertum‹ übernahmen« (Taylor 1994: 34). Für andere Stämme kann dagegen kaum bezweifelt werden, dass die Hauben eine ebenso »hohe symbolische Bedeutung« (Taylor 1994: 90) hatten wie andere Kopfbedeckungen. Nicht nur war der Adler ein »höchst sakraler Vogel« (Taylor 1994: 100), der ritualisiert gefangen wurde, sondern sie drückte oft auch Status aus und »festigte soziale Bindungen und unterstrich die gegenseitige Abhängigkeit der Männer« (Taylor 1994: 96). Bei den Omaha (und ähnlich bei den Blackfeet und Sioux) wurden Federhauben beispielsweise zeremoniell vorbereitet. Dabei stand jede verwendete Feder für einen Kameraden mit Kriegsehren, der diese unter Aufzählung seiner Taten spendete. An

die Federhaube angebrachte Hermelinstreifen standen für »Wachsamkeit und die Fähigkeit, Verfolgern zu entkommen« (Taylor 1994: 96), rote Haarbüschel an der Spitze von Federn für Skalps und die *major plume* stellte eine Verbindung zu höheren Mächten dar, weil sie im Wind flatterte (Taylor 1994: 98).

Taylor (1994: 100) weist darauf hin, dass die »Kriegshaube der Sioux« nicht nur den beliebtesten Stil darstellte, sondern auch »mit einer langen Geschichte der Entwicklung und des Symbolismus, fraglos Männer von hohem Rang innerhalb des Stammes kennzeichnend«, ausgestattet ist. Howard stimmt zwar zu, dass sie in gewisser Weise mit Oberhäuptern und einer Kriegerklasse verbunden war, sieht aber eher einen Symbolismus genereller Art. Diese Auffassung begründet er mit dem Blick auf historische Fotografien und Gemälde, auf denen auch Frauen und Kinder damit zu sehen sind (Howard 1954: 26).

Tatsächlich kann der Handel mit Federhauben darauf hinweisen, dass die Federhaube meist keine dagegen sprechende religiöse oder individuelle Bedeutung hatte, auch wenn Clark (1885: 398) darauf hinweist, dass Federn in einigen Regionen niemals weggegeben wurden, da die Besitzer sonst auch das damit verbundene Glück weggegeben hätten. Die Frage der Fotografien muss auch vor dem Hintergrund diskutiert werden, dass die Fotografen aus kommerziellen Gründen Stereotype vermittelten und die Fotografierten mit entsprechendem Studioequipment ausstatteten. Dazu gehörten nicht nur Lederhemden, Tomahawks und Tabakspfeifen, sondern auch Federhauben (Mitchell 1994: xiii, xvii; Lomosits 1996: o.S.). Der amerikanische Historiker und Sitting-Bull-Biograf Stanley Vestal (1934: 346) bemerkt dazu:

»The fact that a man is shown wearing a war-bonnet is therefore no indication that he had the right to wear one, and it is obvious in studying the photographs taken in any single studio that the same costume was used for nearly all sitters. Very often it did not fit, and the Indian felt awkward and uncomfortable when wearing it.«

Helga Lomosits (1996: o.S.) weist unter Hinweis auf die Fotografen David F. Barry und W. H. Jackson jedoch darauf hin, dass oftmals die Fotografierten selbst entschieden, »welche Kleidung sie für eine Abbildung angebracht hielten«. Auch Fleming und Luskey (1988: 178) heben dieses Selbstbewusstsein hervor, so dass zumindest zweifelhaft ist, dass sie eine fremde Federhaube getragen hätten, wenn dies in ihren Augen ein großes Problem gewesen wäre.

Dies mag auch damit zusammenhängen, dass die sicherlich vorhandene Bedeutung als Symbol von Kriegerstatus und militärischer Leistung in der Reservationszeit verloren ging. Die wallende Federhaube wurde dagegen zu dieser Zeit insbesondere durch die Plainsindianer der Wild-West-Shows zum Zeichen für das

pauschalisierende »Indianische«. Ab den 1890er Jahren nutzen Indianer sie von den Pueblo des Südwestens bis ins nördöstliche Waldland (Ewers 1965: 541), wenn von Ihnen erwartet wurde, wie Indianer auszusehen (Howard 194: 23). Bis in die frühen 1950er Jahre wurde sie auf den Plains durch die aus dem östlichen Waldland stammende *Roaches* verdrängt vor allem noch von »›professional Indians‹, who appear in native costumes only for commercial purposes« getragen. Zugleich wurde im Osten der *Roach* durch die Kriegshaube verdrängt (Howard 1954: 24). Zu dieser Zeit konnte jeder eine Federhaube tragen, der sie besaß und die Plainsstämme nutzen sie als »presentation item« für besondere Gäste, auch wenn sie nicht getragen wurden (Howard 1954: 26).

Heute ist die Federhaube auch wieder als Statussymbol auf den Plains verbreitet. So trug der Stammesratsvorsitzende des Standing Rock Sioux Tribe eine Federhaube als US-Präsident Obama im Juni 2014 die Reservation besuchte und als er im September 2016 vor dem UN Human Rights Council gegen den Bau der Dakota Access Pipeline protestierte.[12]

Die Federhaube wird zum Klischee

Da die wallende Federhaube, die heute zum Indianerklischee gehört, erst etwa in den 1820er Jahren aufkam, verwundert es nicht, dass anderer Federkopfschmuck zwar schon zuvor eine wichtige Rolle beim Indianerbild spielte, aber lange nichts so präsent und zentral dargestellt wurde, auch wenn er womöglich, wie Colin F. Taylor (1994: 8) schreibt, »das allegorische Symbol des amerikanischen Indianers schlechthin« gewesen sei. Die direkten »verwandten« Kopfbedeckungen, die auf den Plains verbreitet waren, kamen erst nach dem Kauf des Louisiana-Territoriums im Jahr 1803 ins Blickfeld der Öffentlichkeit als die erste Regierungsexpedition der USA unter den Captains Meriwether Lewis und William Clark ab 1804 einen Wasser-/Landweg zum Pazifik finden sollte und dabei auch viel Zeit am Oberen Missouri verbrachte.

Beherrschend blieb aber auch danach eher das romantische Bild des Edlen Wilden aus dem nordöstlichen Waldland, wie es James Fenimore Cooper in den

12 Das Tragen der Federhaube ist heute nicht reglementiert. Sie kann bei Powwows ebenso genutzt werden – was selten vorkommt – wie bei offiziellen Anlässen. Die Nutzung echter Adlerfedern ist in den USA ausschließlich anerkannten Indianern erlaubt, die diese individuell vom U.S. Fish & Wildlife Service beziehen können. Dies ist auch möglich, um sie bei Abschlussfeiern von Schulen an »Native American students who are enrolled members of federally recognized tribes« zu verleihen (U.S. Fish & Wildlife Service 2013).

1820er Jahren in seinen Lederstrumpf-Büchern verwendete. Sein Erfolg darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er wie andere Künstler seiner Zeit eine große Krise im Leben der indigenen Bevölkerung sah. Während die Vertreibung der Bevölkerungsgruppe aus dem Osten weit über den Missouri vorbereitet und später auch durchgeführt wurde, gehörte Cooper zu denjenigen, die das Aussterben der Indianer befürchteten. In seinem »Dunstkreis« hielt sich ein junger Mann auf, der zunächst Jura studiert, doch dann die Ölmalerei für sich entdeckt hatte.

George Catlin (1796-1872) hielt sich 1821 in Philadelphia auf, als ihn eine indianische Delegation (ohne Federkopfschmuck) beeindruckte:

»[…] when a delegation of some ten or fifteen noble and dignified-looking Indians, from the wilds of the ›Far West‹, suddenly arrived in the city, arrayed and equipped in all their classic beauty, – with shield and helmet, – with tunic and manteau, – tinted and tasselled off exactly for the painter's palette!
In silent and stoic dignity, these lords of the forest strutted about the city for a few days, wrapped in their pictured robes, with their brows plumed with the quills of the war-eagle, attracting the gaze and admiration of all who beheld them. After this they took their leave for Washington City, and I was left to reflect and regret, which I did long and deeply, until I came to the following deductions and conclusions.« (Catlin 1841: 2)

Die »deductions and conclusions« waren im Wesentlichen, dass er die vom Aussterben bedrohten Indianer noch einmal in ihrer natürlichen Umgebung portraitieren und dokumentieren wollte, bevor dies nicht mehr möglich war. So legte er in der Zeit von 1826 bis 1848 die sogenannte Indian Gallery mit insgesamt mehr als 600 Bildern an, die er zum Teil kommerziell reproduzierte (Troccoli 1993: 15). Als Catlin 1832 erstmals den Oberen Missouri bereiste und wichtige ethnographische Aufzeichnungen machte, war ihm schon bewusst, dass die indigene Bevölkerung nicht aussterben würde, aber auf Grund der US-Expansion, der er keineswegs negativ gegenüberstand, großen Veränderungen gegenüberstehen würde. Aus diesem Grund wollte er das Romantische des Augenblicks festhalten, bevor es verloren war. Zu seinen Bildern gehörten neben Jagd und Zeremonien auch unzählige Porträts, und auch wenn es nur ein kleiner Teil war, so tauchten doch immer wieder auch Federhauben als Motive auf (Abb. 4). Er entschloss sich, mit den Bildern und seiner Sammlung von Ethnographica nach London zu reisen, wo er 1840 in der Egyptian Hall eine Tour durch England begann, die bis 1843 dauerte und zwei Jahre später auch zu einem Gastspiel am Paiser Hof führte.

Darin stellte er über 500 Gemälde und mehrere hundert »Indian Curiosities« aus. Zu diesen wurden zunächst Puppen mit Kleidung aus Catlins Sammlung ausgestattet, die später durch lebendige Darsteller ersetzt wurden (Mulvey 1987: 253;

Abbildung 4: Ein Crow mit aufrechter Federhaube, o. J

Quelle: Catlin 1876, Abb.76

s. auch ders. 2002). Ergänzend hielt Catlin Vorträge in einer nachgebauten *Crow Lodge*, in die 80 Personen passten. Der Einfluss, den Catlin auf unser Indianerbild hatte und auch heute noch hat, ist enorm. Seine Texte, die nach der Europatournee in vielen Sprachen veröffentlich wurden, sind heute wichtige historische Quellen für Ethnologen, für die Allgemeinheit sind vermutlich die Bilder von größerer Relevanz. Nach Catlin entwickelte sich das neue Indianerstereotyp, das aus den Plains stammt und von ihm immer weiter betriebene Kopie seiner Bilder führte zu einer großen Verbreitung.

Einer, der die Aufführung in Paris vermutlich auch gesehen hatte, war der Schweizer Maler Karl Bodmer, der von 1832 bis 1834 Prinz Maximilian zu Wied an den Oberen Missouri begleitet hatte. Wied und Bodmers Beobachtungen spiegelten die Krise der indigenen Bevölkerung wider. Sie waren schockiert, wie schlecht die Amerikaner mit ihrer indigenen Bevölkerung umgingen. Die Bilder, die Bodmer auf der Reise malte, sind von ungeheurer Detailgenauigkeit gekennzeichnet und wurden ab 1839 zunächst mit Wieds Reisebericht, danach aber mehr und mehr auch separat publiziert und erreichten eine hohe Bekanntheit, wie sie parallel auch Catlins Werke erfuhren. Als Bodmer die Schau in Paris gesehen hat, empfand er das wohl keineswegs als etwas Positives, wie der Schweizer Ethnologe Hans Läng betont:

»Wir können uns vorstellen, wie entsetzt und enttäuscht er über die Indianer gewesen war, die sich hier für Geld von den noblen und sensationshungrigen Franzosen angaffen lassen mussten.« (Läng 1976: 142)

Angetrieben von der Angst des Kulturverlusts oder sogar vor dem Aussterben der Indianer beeinflusst, entstand durch die Reisen, Kunstwerke und Publikationen das klischeehafte Indianer-Bild, während die Bewohner der Plains, die diesem Stereotyp entsprachen und von denen vermutlich die wallende Federhaube stammt, die sog. *Indianerkriege* der 1850er, 60er und 70er Jahre führten, um ihr Land vor den eindringenden Amerikanern zu verteidigen. Crazy Horse, Sitting Bull und Red Cloud waren bekannte Namen und mit ihnen verbunden war – zurecht – die Federhaube, die sich seitdem auf zahlreichen Fotografien und in vielen Zeitungsabbildungen widerfand.

Wenige Jahre nach Nordamerika tourten 1886 die ersten Sioux (vermutlich Lakota) mit Dr. William Frank Carver's Wild America Show durch Europa (Conrad 1987: 461), wo die Zeit der Völkerschauen angebrochen war. Spätestens zu diesem Zeitpunkt war die Federhaube kaum mehr aus den Köpfen des Publikums wegzudenken. Der Kopfschmuck wurde in der Presse als das auffälligste Ornament des indianischen(!) Mannes, nicht der Lakota, Sioux oder der Plainsindianer, bezeichnet. Dieses Bild setzte sich mit parallelen Shows, insbesondere Buffalo Bill's Wild West bis ins 20. Jahrhundert fort und wurde von dort auch ins Filmgeschäft übertragen.

Trotz des Glamours und der Faszination waren diese Veranstaltungen auch ein Zeichen einer Krise der indigenen Bevölkerung, die dadurch auch eine Möglichkeit zum Umgang mit der neuen Situation, die nicht erlaubte, Krieg zu führen. Während vielfach Krisen zu Auslösern von Kriegen werden oder Kriege und Konflikte selbst Krisen sind, war dies bei den Lakota, die die größte Zahl der auftretenden Indianer stellten, keineswegs der Fall. Krieg gehörte zu ihrer sozialen und politischen Struktur. Nur durch Tapferkeit im Kampf – aber auch durch das Stehlen von Pferden – konnten Prestige und Status gewonnen werden – symbolisiert durch Federn, Abzeichen, aber auch durch die Federhaube. Mit der endgültigen »Befriedung« zwischen den späten 1860er- und frühen 1880er-Jahren zerbrach die Welt der Männer, die nun ihrer Haupttätigkeit nicht mehr nachgehen konnten. Da zudem nicht nur der Bison, sondern auch die anderen Wildtiere nahezu ausgerottet waren, blieb wenig vom alten Leben übrig. Die Assimilationspolitik der US-Regierung wollte die Hinwendung zur Landwirtschaft und die Amerikanisierung erzwingen. Die Wild West Shows jedoch eröffneten eine Möglichkeit, dieser Situation zumindest gefühlt zu entkommen. Sie boten die Gelegenheit zu reiten,

Abbildung 5: »Chief White Bear- Hopi Tribe- Oraibi, Arizona« (Postkarte), ca. 1930-1945

Quelle: Boston Public Library 06_10_012939

Abbildung 6: Helen Pachaud in der Ankündigung zur Show der Ziegfeld Follies

Quelle: New-York Tribune 1921:3

Krieg zumindest zu spielen, Tänze durchzuführen, für die es sonst keinen Sinn mehr gab oder die sogar verboten waren, und anderes.

Am Ende des 19. Jahrhunderts war das Bild so verfestigt, das von einem Jahrmarkt in Sachsen schon als Indianer mit Federhaube und Pfeil und Bogen verkleidete Menschen überliefert sind (Conrad 1987: 464). Amerikanische Fotografen besaßen wie beschreiben Federhauben als Studioequipment, um Indianer indianischer aussehen zu lassen, die Irokesen kleideten sich 1914 für Touristen entsprechend und der aus Oraibi stammende Hopi-»Chief« White Bear erschien in den 1930er-Jahren mit Federhaube auf einer Postkarte (Abb. 5)

Dies war die Zeit der großen Identitätskrise der indigenen Bevölkerung, in der auch viele der verwendeten Sportmaskottchen entstanden, die seit den 1980er Jahren bekämpft werden, darunter das umstrittenste der Washington Redskins, aber auch Chief Illiniwek der University of Illinois at Urbana-Champaign. Zugleich erschien die erste euro-amerikanische Frau mit Federhaube in der Öffentlichkeit.

Die aus Kalifornien stammende Tänzerin Helen Pachaud trat in den 1920er Jahren in New Yorker Revues mit dem Titel »Ziegfeld Follies« auf, um einen »Indian dance« aufzuführen (Abb. 6):

»AN ADDED STARTER FOR THE ›FOLLIES‹. Miss Helen Pachaud, an attractive California lass, all dressed up in an appealing redskin feather outfit in which it is reported she will soon do a sensational Indian dance with the »Ziegfeld Follies« « (o.A. 1921: 3)

Welche Bedeutung der Federhaube politisch auch noch nach dem zweiten Weltkrieg beigemessen wurde, zeigte sich, als der damalige Bundeskanzler Konrad Adenauer bei einem Staatsbesuch in den USA von Oneida der Consolidated Tribes of American Indians of Milwaukee einen Federkopfschmuck überreicht bekam – ganz im Sinn des beschriebenen *representation item*. Es war die Zeit, in der es in Deutschland beliebt, war »Indianer« zu spielen und auch sein Enkel – ebenfalls Konrad Adenauer – hatte diesen Gedanken, als Adenauer bei der Rückkehr mit der Federhaube das Flugzeug verließ:

»Als er dann zu uns rauskam, hatte er die Federhaube in der Hand - und ich nutzte schnell die Gelegenheit, sie aufzusetzen. Aber er nahm sie mir weg und sagte, das sei kein Spielzeug und die Sioux-Indianer könnten sich beleidigt fühlen.« (Zit. n. o. A. 2009)

Aus dieser Episode lassen sich zwei Dinge ableiten, die zeigen, dass die Federhaube zu dieser Zeit fest mit Klischees verbunden war. Zum einen zeigt sich in Adenauers Enkel die – nicht nur die für das Rewe-Plakat relevante – Indianerbegeisterung, die zu dieser Zeit in Deutschland herrschte und mit der die Federhaube untrennbar verbunden war[13]. Zum anderen zeigt sich hier das Stereotyp der Häuptlingskopfbedeckung, die durch die Übergabe an den Regierungschef – gleichsam den Häuptling – der Bundesrepublik deutlich wird. Obwohl die Federhaube historisch Statuscharakter haben konnte, wird sie durch die Übergabe an den deutschen Regierungschef aus dem sozialen Kontext gerissen, der heute als Argument gegen die Verwendung von (imitierenden oder inspirierten) Federhauben durch Nicht-Indianer herangezogen wird. Dies gilt umso mehr, da die Kopfbedeckung auch von den Oneida nur angeeignet war.

13 Für den Aspekt der deutschen Indianerbegeisterung vgl. Penny 2013.

ZUSAMMENFASSUNG

Die keine 200 Jahre umfassende Geschichte der wallenden Federhaube, die heute eine Ikone für alles »Indianische« ist, zeigt, dass der Kopfbedeckung trotz symbolische Bedeutung schnell zu einem beliebten und allseits akzeptierten Handelsobjekt wurde. Sie ersetzte ältere Formen und verlor im Zuge der Aneignung durch andere Stämme zum Teil ihre Bedeutung. Spätestens mit den in Western-Shows auftretenden Indianer war sie Teil des Stereotyps, das auf den Plainsstämmen aufbaute. Doch es waren nicht nur die »weißen« Zuschauer, die das Klischee dankbar annahmen. Andere Indianer, die mit den erfolgreichen Showindianern in Kontakt kamen, nahmen das Klischee schnell auf, da sie erkannten wie wichtig es für die Repräsentation war (Ewers 1965: 539-541). Doch es war nicht nur der Vermarktungsaspekt, der die Verbreitung ausmachte. John C. Ewers berichten von einem Mattaponi in Virginia, der eine ganz andere Erklärung hatte:

»Your women copy their hats from Paris because they like them. We Indians use the styles of other tribes because we like them too.« (Zit. n. Ewers 1965: 541-542)

Tatsächlich lässt sich bis lange ins 20. Jahrhundert nicht feststellen, dass diese Übernahme als etwas Negatives angesehen wurde. Der beschriebene Wechsel von Roaches vom Waldland auf die Plains und der Federhaube in die Gegenrichtung wurde von Howard (1954: 26) sogar als »unique example of cultural exchange« bezeichnet. Auch das Tragen der Federhaube durch Europäer oder Euro-Amerikanern war nicht grundsätzlich kritisierbar, wie am Beispiel Adenauers zu sehen ist. Auch Kritik daran, dass sich der spanische Künstler Pablo Picasso 1960 »as an American Indian chief« ablichten ließ (Duncan 1980: 149), ist bis heute scheinbar unproblematisch. Wenn heute südamerikanische Straßenkünstler, die inzwischen europaweit mit Plainskleidung – allerdings selten mit Federhauben – auftreten, werden sie auch eher belächelt als kritisiert und niemand kritisiert ernsthaft nordamerikanische Indianer, die Federhaube tragen, ohne dass diese zu ihrer »traditionellen« Kultur gehörte.

Grundsätzlich scheint die Nutzung der Federhaube also kein Thema zu sein. Doch warum wird das Tragen von »indianischen« oder eher »indianisch inspirierten« Federhauben dann doch immer wieder zum Problem? In diesem Beitrag habe ich auch versucht aufzuzeigen, dass Aneignung oft im Sinne von »sich inspirieren lassen« als kultureller Diebstahl angesehen wird. Ujuwarens Kritik zielt in die gleiche Richtung, wenn sie betont, dass *cultural exchange* nur mit Gegenseitigkeit funktioniert. Da diese unbestreitbar vorhanden ist und die indigene Bevölkerung

seit der Ankunft der ersten Europäer euro-amerikanische Kulturelemente ohne jeden Zwang angenommen und in Form von Glasperlen und roten Federn auch in die Federhaube integriert hat, ist diese Art der Kritik natürlich rein provokativ.

Nichtsdestotrotz hat die Kritik an der Aneignung »indianischer« Objekte, Motive, Symbole oder Stile politische Auswirkungen. Nicht erst mit dem American Indian Arts & Crafts Act von 1990 wurde diese rechtlich eingeschränkt. Schon mit der Förderung indianischen Kunsthandwerks durch das 1934 gegründete Indian Arts and Crafts Board wurde diese Linie von Regierungsseite beschritten, so dass hier durchaus von einer Krise der Aneignung gesprochen werden kann, da sie rechtlich unterbunden wird.

Bei der Federhaube spielen aber andere Aspekte mit, die auch erklären, warum die sie nicht grundsätzlich verdammt wird. Sie ist ein von Indianer auch selbst getragenes Symbol und Klischee geworden, dass heute als überkommen angesehen wird. So wird sie für viele Indianer zu einem Symbol für Unterdrückung und Rassismus, wenn sie von den falschen Leuten und scheinbar ohne Respekt getragen wird. Das gilt auch, wenn die Form der faktisch nur noch entfernt mit der Plainsfederhaube zu tun hat, denn selbst diese werden als »Indianer-Federhauben« verkauft.[14] Das Spielen und Verkleiden wird dabei als herabwürdigend empfunden, wie wir gesehen haben.

Der Protest gegen die Aneignung der Federhaube durch Hipster, Modehäuser oder Fastnachter erfolgt aus einer Position der Schwäche und Unterdrückung, ist aber sondern zugleich auch ein Zeichen wieder gewonnener Souveränität und Stärke gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, welche die Kritik inzwischen auch aufnimmt und mitträgt. Vermutlich wird diese Krise der Aneignung erhalten bleiben, bis sich die Machtverhältnisse angeglichen haben. Die Kritik am Tragen der Federhaube sollte vor dem Hintergrund dieses Selbstbewusstseins und dem gewachsenen gesellschaftlichen Einfluss der indigenen Bevölkerung gesehen werden, auch wenn ihre Geschichte selbst eine von Aneignungen und *Cultural Exchange* ist.

LITERATUR

Angle, Justin W./Dagogo-Jack, Sokiente W./Forehand, Mark R./Perkins, Andrew W.(2017): »Activating Stereotypes with Brand Imagery: The Role of Viewer Political Identity«, in: Journal of Consumer Psychology 27 (1), S. 84-90.

14 S. Amazon und andere Webshops, aber auch Kostümhandlungen.

Ashley, Kathleen M./Plesch Véronique (2002): »The Cultural Process of ›Appropriation‹«, in: Journal of Medieval and Early Modern Studies 32 (1): S. 1-15.

Bonrath, Thomas (2015): E-Mail an Markus Lindner, 18.9.2015.

Catlin, George (1841): Letters and Notes on the Manners, Customs, and Condition of the North American Indians. Written During Eight Years' Travel amongst the Wildest Tribes of Indians in North America, London: Published by the Author, at the Egyptian Hall, Piccadilly.

Catlin, George (1876): Illustrations of the Manner, Customs, and Condition of the North American Indians. With Letters and Notes, Written During Eight Years of Travel and Adventure among the Wildest and Most Remarkable Tribes Now Existing, London: Chatto & Windus.

Clark, William Philo (1885): The Indian Sign Language. With Brief Explanatory Notes of the Gestures Taught Deaf-Mutes in Our Institutions for Their Instruction and a Description of Some of the Peculiar Laws, Customs, Myths, Superstitions, Ways of Living, Code of Peace and War Signals of Our Aborigines, Philadelphia: Hamersly & Co.

Conrad, Rudolf (1987): »Mutual Fascination. Indians in Dresden and Leipzig«, in: Christian F. Feest (Hg.): Indians and Europe. An Interdisciplinary Collection of Essays, Aachen: Herodot, S. 455-473.

Duncan, David Douglas (1980): Viva Picasso. A Centennial Celebration, 1881-1981. A Studio Book, New York: Viking Press.

Evans-Pritchard, Deirdre (1987): »The Portal Case. Authenticity, Tourism, Traditions, and the Law«, in: Journal of American Folklore 100 (397): S. 287-296.

Ewers, John C. (1965): »The Emergence of the Plains Indian as the Symbol of the North American Indian«. Annual Report of the Board of Regents of the Smitsonian Institution. Showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution for the Year Ended June 30 1964, Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

Fleming, Paula Richardson/Luskey, Judith (1988): Die nordamerikanischen Indianer in frühen Photographien, München: Beck.

Howard, James H. (1954): »Plains Indian Feathered Bonnets«, in: Plains Anthropologist 2: S. 23-26.

Läng, Hans (1976): Indianer waren meine Freunde. Leben und Werk Karl Bodmers 1809-1893, Bern, Stuttgart: Hallwag.

Lomosits, Helga (1996): »Erinnerung oder Geschichte«, in: Helga Lomosits/Paul Harbaugh (Hg.): Lakol Wokiksuye. Zur Geschichte der Plains von Little Bighorn bis Wounded Knee, Wien: Pichler, o.S.

Maximilian, Prinz zu Wied (1841): Reise in das innere Nord-America in den Jahren 1832 bis 1834 (= Bd. 2), Coblenz: J. Hoelscher.

McGee, W. J. (1898a): »Ponca Feather Symbolism«, in: American Anthropologist 11 (5): S. 156-159.

McGee, W. J. (1898b): »Ojibwa Feather Symbolism«, in: American Anthropologist 11 (6): S. 177-180.

Mitchell, Lee Clark (1994): »The Photograph and the American Indian«, in: Alfred L. Bush/Lee Clark Mitchell (Hg.): The Photograph and the American Indian, Princeton: Princeton University Press, xi-xxvi.

Mithlo, Nancy Marie (2008): »Our Indian Princess«. Subverting the Stereotype (= School for Advanced Research Global Indigenous Politics Series), Santa Fe: School for Advanced Research Press.

Mulvey, Christopher (1987): »Among the Sag-a-noshes. Ojibwa and Iowa Indians with George Catlin in Europe, 1843-1848«, in: Christian F. Feest (Hg.): Indians and Europe. An Interdisciplinary Collection of Essays, Aachen: Herodot, S. 253-275.

Mulvey, Christopher (2002): »George Catlin in Europe«, in: George Gurney/Therese Thau Heyman (Hg.): George Catlin and His Indian Gallery, Washington: Smithsonian American Art Museum; New York u.a.: Norton, S. 63-91.

Penny, H. Glenn (2013): Kindred by Choice. Germans and Amerian Indians since 1800, Chapell Hill: The University of North Carolina Press.

Richland, Justin B. (2016): »Repatriating Anthropology. Ethics and Empirics in Some Lessons from Native America; 6. Vorlesung: Beyond Listening. Some (Final) Thoughts for Repatriating Anthropology« (Adolf. E. Jensen-Gedächtnisvorlesung). Frobenius-Institut Frankfurt am Main, 11.7.2016 (Videomitschnitt: https://youtu.be/zb05LOZjHVE).

Stonefish Ryan, Georgetta (2007): »Why Is the Word Squaw Offensive?«, in: National Museum of the American Indian (Hg.): Do all Indians Live in Tipis? Questions and Answers from the National Museum of the American Indian, New York: Collins, S. 12-13.

Taylor, Colin F. (1994): Wapa'ha. The Plains Feathered Head-dress. Die Plains Federhaube, Wyk auf Föhr: Verlag für Amerikanistik.

Troccoli, Joan Carpenter (1993): First Artist of the West. George Catlin Paintings and Watercolors from the Colelction of Gilcrease Museum, Tulsa: Gilcrease Museum.

Vestal, Stanley (1934): New Sources of Indian History, 1850-1891, Norman: University of Oklahoma Press.

Wissler, Clark (1926): The Relation of Nature to Man in Aboriginal America (= Lectures on the Distribution of American Indian Traits, Aboriginal Geography and Ecology), New York u.a.: Oxford University Press.

Young Man, Alfred (2004): »Indians as Mascots. Perpetuating the Stereotype«, in: Barbara Saunders/Léa Zuyderhoudt (Hg.): The Challenges of Native American Studies. Essays in Celebration of the Twenty-Fifth American Indian Workshop, Leuven: Leuven University Press, S. 99-105.

ONLINEQUELLEN

Hopkins, Ruth (2012): »Victoria's Secret's Garbage Is Just Asking for A Boycott«, in: Jezebel, 12.11.2012, Online verfügbar: http://jezebel.com/5959312/victorias-secrets-racist-bullshit-is-just-asking-for-a-boycott (zuletzt geprüft: 24.2.2017).

ICMN Staff (2014): »17 Redface Costumes You Can Buy: Walmart Really, Really Doesn't Get It«, in: Indian Country Media Network, 31.10.2014, Online verfügbar: https://indiancountrymedianetwork.com/culture/arts-entertainment/17-redface-costumes-you-can-buy-walmart-really-really-doesnt-get-it/ (zuletzt geprüft: 27.2.2017).

ICMN Staff (2015): »Jessica Simpson, Susan Boyle Wore Feather Headdresses Over the Weekend«, in: Indian Country Media Network, 14.7.2015, Online verfügbar: https://indiancountrymedianetwork.com/culture/arts-entertainment/jessica-simpson-susan-boyle-wore-feather-headdresses-over-the-weekend/ (zuletzt geprüft: 24.2.2017).

ICTMN Staff (2014): »Heidi Klum Touts Indian-Themed Shoot for Germany's Next Top Model«, in: Indian Country Today Media Network, 29.3.2014, Online verfügbar: http://indiancountrytodaymedianetwork.com/gallery/photo/heidi-klum-touts-indian-themed-shoot-germanys-next-top-model-154233 (zuletzt geprüft: 8.4.2014).

Keeler, Jacqueline (2014): »Matthew McConaughey, You're All Wrong About the Redskins«, in: Indian Country Media Network, 23.10.2014, Online verfügbar: https://indiancountrymedianetwork.com/culture/sports/matthew-mcconaughey-youre-all-wrong-about-the-redskins/ (zuletzt geprüft: 24.2.2017).

Kennedy, Tatjana (2015): »Auf Kolumbus' Spuren. Rassistische Werbung von Rewe«, in: Taz, 21.9.2015, Online verfügbar: http://www.taz.de/Rassistische-Werbung-von-Rewe/!5234263/ (zuletzt geprüft: 13.1.2017).

Khoury, George (2016): »Urban Outfitters Settles ›Navajo‹ Underwear Lawsuit«, in: Find Law, 22.11.2016, Online verfügbar: http://blogs.findlaw.com/decided/2016/11/urban-outfitters-settles-navajo-underwear-lawsuit.html (zuletzt geprüft: 20.1.2017).

o.A. (1921): »An Added Starter for the ›Follies‹«, in: New-York Tribune 10. Juli 1921: 3 (Online verfügbar: Chronicling America. Historic American Newsp apers. Library of Congress; http://chroniclingamerica.loc.gov/lccn/sn83030 214/1921-07-10/ed-1/seq-63/).

o.A. (2009): »Enkel Konrad erinnert sich. Opa Adenauer war der Indianerhäuptling«, in: Kölner Express, 28.4.2009, Online verfügbar: http://www.express. de/22117260 (zuletzt überprüft: 10.2.2017)

Pensoneau, Migizi (2014): »What's the Big Deal? Native American Imagery in Pop Culture«, in: Missoula Independent, 24.4.2014, Online verfügbar: http://missoulanews.bigskypress.com/missoula/whats-the-big-deal/Content? oid=1986718 (zuletzt geprüft: 20.1.2017)

RTL (2014): »Das Supertalent 2014. Das sind die Kandidaten der fünften Show«. Online verfügbar: http://www.rtl.de/cms/das-supertalent-2014-das-sind-die-kandidaten-der-fuenften-show-2089481.html (zuletzt geprüft: 27.2.2017).

Rubinstein, Peter (2015): »More Festivals to Ban ›Native American‹ Headdresses Following David Guetta Video«, Online verfügbar: http://www.yo uredm.com/2015/07/13/more-festivals-to-ban-native-american-headdresses-following-david-guetta-video/ (zuletzt geprüft: 13.1.2017).

Schilling, Vincent (2016): »Native Humor. Comebacks for WalMart Native-Appropriating Halloween Costumes«, in: Indian Coutry Media Network, 30.10.2016, Online verfügbar: https://indiancountrymedianetwork.com/culture/arts-entertainment/native-humor-comebacks-for-walmart-native-appropriating-halloween-costumes/ (zuletzt geprüft: 27.2.2017).

U.S. Fish & Wildlife Service (2013): »Ordering Eagle Parts and Feathers from the National Eagle Repository«, Online verfügbar: https://www.fws.gov/forms/3-200-15a.pdf (zuletzt geprüft: 23.2.2017).

Uwujaren, Jarune (2013): »The Difference between Cultural Exchange and Cultural Appropriation«, in: Everyday Feminism, 30.9.2013. Online verfügbar: http://everydayfeminism.com/2013/09/cultural-exchange-and-cultural-appropriation/ (zuletzt geprüft: 3.2.2017).

Die Villa Karma von Adolf Loos

Eine analytische Herausforderung zwischen Theorie und Praxis

Lil Helle Thomas

EINLEITUNG

Adolf Loos ist aus heutiger Sicht einer der geläufigsten Vertreter der Wiener Moderne. Sein berühmt gewordener Vortrag bzw. Aufsatz *Ornament und Verbrechen* hat ihn für die Nachwelt als vermeintlich asketischen Funktionalisten festgehalten. Wie schon vielfach in der Fachliteratur besprochen, stellt Loos die Stadien der kulturellen Entwicklung der Menschheit mit den Entwicklungsstufen des Menschen gleich. Er erklärt die Phase der Kindheit als gleichbedeutend mit dem Status eines ›Wilden‹ oder eines Kriminellen. Die Verknüpfung beider stellt Loos über die Lust am Ornamentieren oder Tätowieren her. Während die Freude am Muster für den Wilden und das Kind ihrer Entwicklungsstufe entsprechend korrekt sei, stelle sie im Falle des Verbrechers jedoch eine »Degenerationserscheinung« dar – beziehungsweise jene »Degenerationserscheinung« lasse den modernen Menschen zum Verbrecher werden – und das Ornamentieren würde damit zu einem kulturell geprägten Vergehen (Loos [1908] 2010: 363-373). Loos nimmt damit eine Umwandlung des Ornaments vom »Zivilisationsindikator« hin zum »Degenerationsindikator« vor (Ocón Fernández 2004: 367) Dieser *Evolutionismus* gipfelt letztendlich bei ihm in dem Diktum: »Evolution der Kultur ist gleichbedeutend mit dem Entfernen des Ornaments aus dem Gebrauchsgegenstande.« (Loos [1908] 2010: 364).[1]

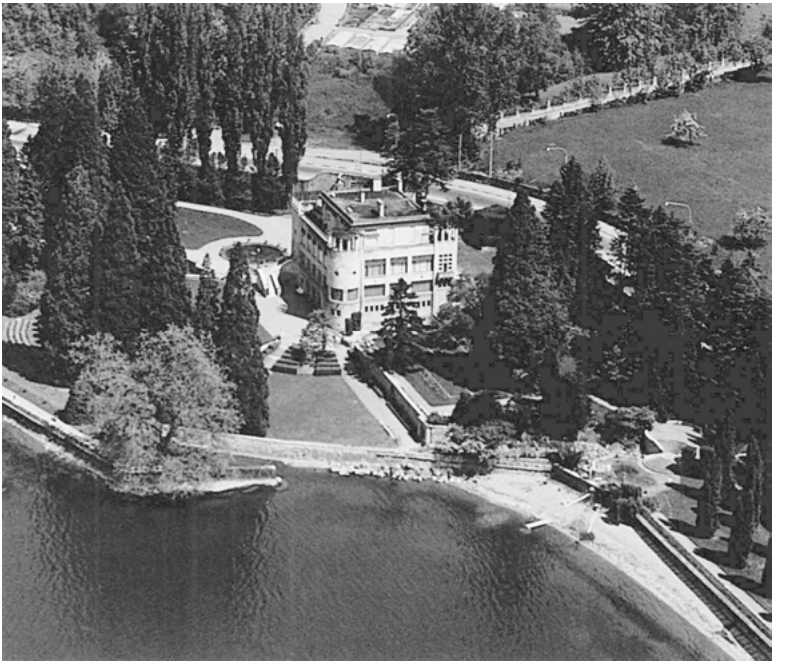
1 Zum Begriff des Evolutionismus bei Adolf Loos siehe Roth 1995: 75-108.

Diesem prinzipiell korrekten jedoch zuweilen verkürzt dargestellten Bild der Theorien und Werke Adolf Loos' wurde bereits wiederholt widersprochen (Siehe dazu Gleiter 2002: 54f.; Haiko/Reissberger 1985: 110-118; Pfabigan 1991: 63; Stewart 2000: 84f.; 128; 132-136.). Tatsächlich zeichnen sich Loos' Wohnungseinrichtungen und verwirklichte Gebäude gerade nicht durch eine ausschließlich ornamentbefreite und lediglich funktional motivierte Oberflächenwelt aus. Durch die programmatische Verbindung aus ökonomischen und evolutionären Leitlinien strebt Loos nach langlebigen, funktionalen aber mitnichten traditionslosen Formen. Der Gebrauch von über Generationen hinweg bewehrten Formen ist für ihn deutlich einem künstlerischen Gestaltungsdrang nach einem zeitgemäßen Stil vorzuziehen. Aber nicht nur die Frage nach dem Vorhanden- oder Abwesendsein des Ornaments im Œuvre Loos' ist in diesem Zusammenhang relevant. Beispielsweise befinden sich unter den Einrichtungsgegenständen, die er über viele Jahre wiederholt einsetzte, Möbeladaptionen von ägyptischen Hockern, die sich vermeintlich schwer in den Formenkanon einer Moderne einordnen lassen. Allein der dreibeinige Hocker ist jedoch über Fotografien in einer Vielzahl seiner Einrichtungen nachgewiesen. Loos ließ den ursprünglich ins *Neue Reich* datierten ägyptischen Hocker nach einer originalgetreuen Kopie der englischen Firma *Liberty & Co.* durch den Tischler Josef Veillich mit minimalen Änderungen nachbauen[2]. Loos erlaubt sich folglich Modifikationen an überlieferten Objektformen, diese aber nur unter der Prämisse, dass die Objekte nicht bereits eine vollendete Form in Hinblick auf Funktion, Langlebigkeit und Ästhetik besäßen. Der früheste fotografische Beleg für die Verwendung des Hockers ist die Einrichtung der Villa Karma bei Clarens am Ufer des Genfer Sees (1904-1905) und einer der spätesten die des Landhauses Khuner am Semmering (1929-1930). Loos verwendete das dreibeinige Sitzmöbel demzufolge wiederholt und dies über eine Dauer von 30 Jahren. Dies verdeutlicht bereits den evolutionistischen Ansatz der Langlebigkeit in seinen Arbeiten.

Der vorliegende Aufsatz fokussiert daher auch den Zusammenhang von Theorie und Praxis im Loos'schen Œuvre am Beispiel der Villa Karma. (Abb. 1) Dabei soll vor allem das konfliktreiche Verhältnis zwischen einem konzeptuellen Ideal und dem verwirklichten Objekt umrissen werden. Denn Loos' Bauten sind im Kontext seiner Theorien zu betrachten, obwohl sie nicht ausnahmslos als Materialisierungen seiner Schriften zu verstehen sind. Wenn auch das Konvolut an Artikeln und Vorträgen des rhetorisch versierten Architekten nicht als kohärentes

2 (Siehe zu den Theben Hockern Müller 1984: 94; Ottillinger 1989: 99; Kravagna 2010: 244-261; Ottillinger 1994: 80-90; 124-126).

Abbildung 1: Adolf Loos: Villa Karma, 1903-1906, Clarens bei Montreux, Luftaufnahme, Fotografie von J. M. Schlemmer



Quelle: Albertina, Wien (Inv.-Nr. ALA2259)

Theoriewerk zu bezeichnen ist, lässt sich dennoch an diesem Zusammenspiel verdeutlichen, dass Loos' Architekturen einen komplizierten Prozess der Objektivation verkörpern.

DIE VILLA KARMA – EIN GEBAUTES KULTURVERSTÄNDNIS

Die Villa Karma bei Clarens ist ein vielschichtiges Gebilde, da zum einen das vorhandene Gutshaus *La Maladaire* von 1903 bis 1906 von Loos regelrecht ummantelt und aufgestockt wurde und zum anderen die Villa in den Jahren 1909 bis

1912 erst durch den Architekten Hugo Ehrlich (1879-1936) fertig gestellt wurde.[3] Die abschließenden Arbeiten unter Ehrlich orientierten sich jedoch zu guten Anteilen an den Planungen Loos' (Rukschcio/Schachel 1982: 428.). Aufgrund dieser komplizierten Baugeschichte, die auch bedingt war durch den problematischen Lebensverlauf des Bauherrn Theodor Beer (Rukschcio/Schachel 1982: 92-98; Soukup 2004: 94f.), manifestiert sich in dem Gebäude ein Konglomerat von feinsinnigen Ebenen. Dieses Phänomen des Gemenges von verschiedenen Einflüssen auf ein Objekt stellt jedoch gerade ein Charakteristikum der Villa Karma dar und macht ihre Analyse zu einer Herausforderung. Wie aber nähert man sich analytisch einem solchen Gebäude, wenn gerade nicht nach der originären Urheberschaft der Details gefragt, sondern vielmehr der Blick auf die Gesamtkonzeption der Villa gebündelt werden soll?

Die Villa Karma steht zwar topographisch in der Schweiz, ist jedoch ohne Wien als gedankliche Geburtsstätte nicht vorstellbar. Um sich der Villa im Sinne ihres kulturellen Standortes zu nähern, muss bedacht werden, dass im *Wien um 1900* Gegensatzpaare wie Wahrheit und Lüge paradigmatisiert und der Konstruktionswahrheit die historische Stilmaske oder der ornamentale Aufputz entgegengestellt wurden (Ocón Fernández 2004: 46f.).[4] Die Bewegung der Moderne wollte den Eindruck eines absolut erstmaligen Auftretens erwecken. Der Architekt Otto Wagner (1841-1918) forderte bewusst überzeichnet eine »Naissance« und nicht eine abermalige Renaissance (Wagner [1841-1918] 2008: 54f.). Bei genauerer Betrachtung ist jedoch festzustellen, dass es sich bei diesem Blick auf die Moderne des *Fin de siècle* um eine wenig präzise, vielleicht sogar gelenkte Sichtweise handelt. Die Wiener Moderne stellt mitnichten einen geschichtslosen Stil dar. Der Kunst- und Architekturhistoriker Werner Oechslin bezeichnet diese Auffassung sogar als die »Lebenslüge der Moderne« (Oechslin 1994: 24.). Allein um etwas als neu zu definieren zu können, benötigt man einen Abgrenzungsspielraum. Ohne »die Folie der Geschichte« wäre »die Proklamation des Neuen« undenkbar (ebd.). Des Weiteren wird für das Phänomen *Wien um 1900* überzeugenderweise von einer *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* gesprochen. Diese berühmte Metapher, die von Ernst Bloch entwickelt und sich nicht direkt auf das *Wien um 1900* bezog, später aber auf jenes kulturelle Feld übertragen wurde, umschreibt die Unmöglichkeit, die aus historisch zurückgewandter Sicht komplexen Entwicklungen zu

3 Eine kompakte Darstellung der Baugeschichte ist nachzulesen bei Gubler 1985: 214-229.

4 Die Zusammenhänge der Begrifflichkeiten von *Wahrheit*, *Konstruktion* und *Bekleidung* für die Architektur der Wiener Moderne sind erörtert bei Topp 2004.

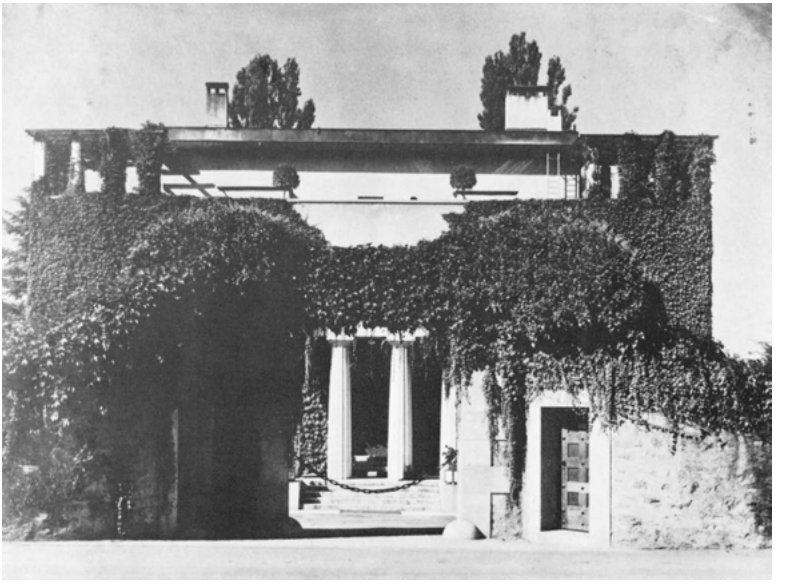
einseitigen, ultimativen Leitmotiven reduzieren zu können. Es wird sogar im Gegenteil dazu der Charakterzug eines uneinheitlichen Kultur-, Politik- und Gesellschaftsbildes für die Metropole Wien um die Wende zum 20. Jahrhundert gezeichnet (Bloch 1973: 111-126). Die Umschreibung eines spezifischen Zeitraumes über seine Vielzahl an mannigfaltigen Strömungen führt zunächst seine Definition im Sinne einer Epoche jedoch *ad absurdum*. Denn ein System der Stil- und Formengeschichte scheitert immer zu jenen Zeiten, die einen Umschwung einleiten oder eine Brückenfunktion erfüllen. Das Oszillieren zwischen einer ›alten‹ und einer ›neuen‹ Welt und das Bewusstsein, sich in einer Zeit des Umbruchs zu befinden, lässt Künstler auf verschiedene Art und Weise agieren und reagieren. Die Großstadt Wien zum *Fin de siècle* ist solch ein Ort des Umbruchs und stellt eine Brücke zwischen zeitlich noch rückwärtsgewandtem Historismus und schon vorwärts gerichteter Moderne dar.[5] Hier war es Loos daran gelegen, einen aus der bisherigen Kultur gereiften Weltstadt-Europäer zu definieren. Loos' evolutionistisches Architektur- und Lebenskonzept beruht dabei zu essentiellen Anteilen auf dem Gedankenspiel des Historismus, in dem man von vergangenen Leistungen vorheriger Generationen zu lernen versuchte und eine ästhetische Verwurzelung der eigenen Identität absteckte. Loos sah für sich und seine Zeitgenossen – wie sein Artikel *Architektur* von 1910 erläutert – die Römer als Quelle für »soziales Empfinden« und die »Zucht der Seele« (Loos [1910] 2010: 404). Das Ziel eines »Meisters« sollte es nach Loos sein, an den »römischen Ursprung« der Architektur zu erinnern und den »Faden wieder aufzunehmen« (ebd.). Wie manifestiert sich dieses Kulturverständnis allerdings am Bauwerk?

Die Villa Karma hat primär die Aufgabe eines Zuhauses. In ihr soll der Mensch – Theodor Beer und seine Familie – sich verorten können. Loos bezieht Haus und Umgebung aufeinander und inszeniert sowohl den Ausblick auf die Natur vom Haus aus als auch die Ansicht der Architektur von außen mit ihrer Umgebung. (Abb. 1) Deutlich wird zudem, dass Loos mit der Villa Karma auf ein tradiertes Villenbild im Zusammenhang mit der *Villeggiatura* zurückgreift.[6] Mittels erhaltener Ruinen und den Beschreibungen Vitruvs waren die Autoren der humanistischen Literatur zur *Villeggiatura* im Besitz des Wissens, dass Villen in

5 Als Beispiel für die Anwendung jenes Geschichtsverständnisses auf das Idiom Wien um 1900 siehe Wagner 2005: 9-20.

6 Liest man in der Publikation *Was ist Renaissance?* von Hubertus Günther, wird einem die Verwandtschaft der Villa Karma mit einer Villa, wie sie in der Renaissance als Bautypus auf der Basis der Antike formuliert wurde, überdeutlich klar (Günther 2009: 169f.).

Abbildung 2: Villa Karma, Eingangsfassade bzw. Ostfassade mit Torbauten, 1903-1906, Clarens bei Montreux, Fotografie aus dem Nachlass von Hugo Ehrlich



Quelle: Denti/Peirone 1997: 59

den substanziellen Punkten wie dem Vorhandensein von separaten Räumlichkeiten zum Wohnen und Repräsentieren Stadthäusern entsprachen. Eine weitere antike Quelle ist mit dem jüngeren Plinius überliefert, der in seinen Briefen von zwei seiner eigenen Villen berichtet. Er betont ihre räumliche Ausdehnung und erwähnt explizit die Bibliothek und einen Platz für das Studium. Im weiteren Fokus stehen für Plinius' Beschreibung der Villen die Ausblicke, die die Architektur auf die Landschaft oder das Meer ermöglicht. Auch Theodor Beer ist ein Stadtbewohner, der sich mit dem Umbau der Villa Karma ein stadtfernes Refugium wünscht, damit jedoch für das Gebäude automatisch einen städtischen Ausgangspunkt deklariert. Inwiefern der Bewohner der Villa Karma in dem Bauwerk verortet und durch die Einrichtungen in einen kulturellen Kontext gesetzt wird, sollen die folgenden Beobachtungen verdeutlichen.

Die Schau- und Eingangsfassade der Villa Karma wird in ihrem repräsentativen Sinne durch die Würdeformel eines Portikus mit dorischen Säulen gesteigert. (Abb. 2) Die architektonischen Bestandteile eines Portikus sind auf ein Podest mit fünf Stufen, vier Säulen, einem Architrav und einer Taenia reduziert. Der Giebel

Abbildung 3: Adolf Loos: Villa Karma, Nordfassade, 1903-1906, Clarens bei Montreux, Fotografie von Martin Gerlach Jun.

Quelle: Albertina, Wien (Inv.-Nr. ALA3156)

wird nur indirekt erzeugt, indem drei Fenster um den Portikus angeordnet sind und damit eine gedanklich nachvollzogene Dreiecksform um denselben herumgelegt wird. Die beabsichtigte Form bleibt jedoch klar verständlich und als Portikus, wie man ihn in seiner Verwendung als von Säulen getragene Vorhalle aus der Architektur der Neuzeit kennt, lesbar. In der römischen Antike wird die Portikus jedoch als eine Adaption der griechischen *Stoa* aufgefasst und umschreibt vielmehr die Form eines Säulenganges. Einer *Stoa* ähnlich ist die an der Nordfassade unter dem Balkon befindliche Laube, die mithilfe der dorischen Säulen vom Außenraum abgegrenzt wird.[7] (Abb. 3) Mit dem Portikus und dem *Stoa* ähnlichen Säulengang für die Villa Karma verdeutlicht Loos bereits von außen ein Anknüpfen an die römische Kultur.[8] So belassen, wäre sein Vorgehen lediglich eine formale Wie-

7 Siehe dazu Fischer 2008: 106, Abb. J.

8 Eine Zeichnung Theodor Beers zum Portikus der Villa Karma beweist zumindest, dass bereits während der Bauphase unter Loos die Gestaltung des Portikus zur Disposition stand (Rukschcio/Schachel 1982: 93 und Abb. 89.). Vergleicht man weiterhin den rea-

deraufnahme von antiken Baustrukturen. Loos spricht in seinem Artikel *Architektur* jedoch vom weitertradierten »sozialen Empfinden« und der »Zucht der Seele« der Römer. Er ist der Ansicht, dass die Römer keine weitere Säulenordnung und kein ergänzendes Ornament erschaffen hätten und damit seiner Forderung nach dem Nicht-Weiterentwickeln von bereits vollendeten Formen – wie bereits am ägyptischen Hocker weiter oben angeführt – nachgekommen wären (Loos [1910] 2010: 404). Deutlich wird, dass Loos vom Umgang einer Kultur mit architektonischen Formen auf ihre Empfindungswelt und Seelenkonstituierung zurückschließt. Des Weiteren behauptet er: »Die Römer haben die soziale Ordnung erfunden und verwalten die Welt« (ebd.). Ins Auge springt die rhetorische Zusammenführung von kontrastierenden Begriffen wie »Empfinden« und »Seele« auf der einen Seite und »soziale Ordnung«, »Zucht« und »Verwalten der Welt« auf der anderen. Loos kombiniert überraschend selbstverständlich Oxymoron gleiche Wortpaare und bietet keinerlei Erklärung für dieses Vorgehen. Es scheint, dass Loos das Empfinden und den recht definitionsfreien Begriff der *Seele* in einer rationellen Welt verorten möchte. Denn alles soll in soziale Raster einsortiert werden. Genau jene gesellschaftlich geprägten Systeme erklären, warum Loos sich dafür entscheidet, der Fassade, die der Öffentlichkeit zugewandt ist, ein strengeres und damit repräsentativeres Auftreten zu verleihen und bei den weiteren Gebäudeansichten weniger rigide verfährt. Man könnte von einer Inszenierung und Festlegung der Angemessenheit der Einzelsituation bei Loos' Fassadengestaltungen sprechen.[9] Jene sozialen Raster einer verstandesmäßigen Seelenwelt sollen punktuell anhand der Innengestaltung der Villa Karma erläutert werden. Damit geht sowohl die Analyse von Einrichtungsobjekten, architektonischen Gegebenheiten als auch von deren metaphorischen Assoziationen einher. Daher ist es ebenso notwendig, sich abschließend der Namensgebung der Villa und dem Begriff *Karma* als solchem kritisch zu nähern.

lisierten Portikus mit dem Eingang zur Wohnung Goldman des Hauses Leopold Goldman (1909-1911) wird überdeutlich, dass der Portikus der Villa Karma auf einer Loos'schen Formensprache beruht (Rukschcio/Schachel 1982: 470f.).

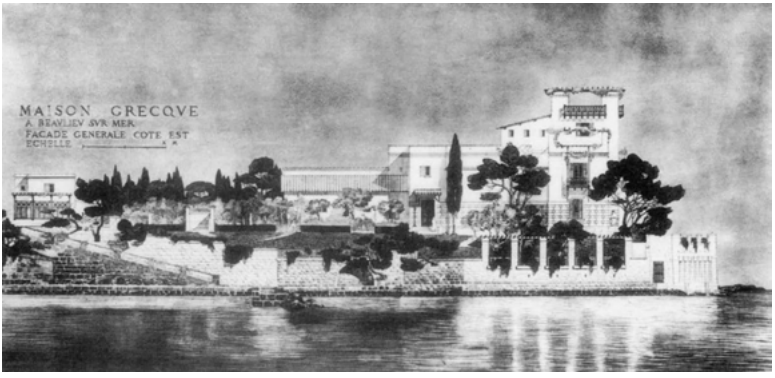
9 Der Begriff *Angemessenhei*t ist hier bewusst gesetzt als Parallele zu Vitruvs *decor*-Verständnis im Sinne einer »Angemessenheit von Form und Inhalt«. (Kruft 1995: 26f.) Vergleicht man die Haupt- und Innenhoffassade des Hauses am Michaelerplatz wird jene Gestaltung im Sinne einer *Angemessenheit* abermals im Œuvre Loos' deutlich.

ROM – ÄGYPTEN – JAPAN

Bei genauerem Betrachten des Hochparterregrundrisses ergibt sich ein kompliziertes Geflecht von verschiedenen Raumgruppen, die sich zwischen den beiden Ebenen von Kern- und Hüllentrakt erstrecken. Vom Atrium, das sich im Hüllentrakt befindet, ist eine deutliche Konzentrierung auf die Raumachse zum Mittelpunkt des Gebäudes hin zu beobachten. Sie führt metaphorisch gesprochen ins Innere des ›Labyrinths‹. Um diese Achse bilden sich verschiedene Raumcluster aus. Das außergewöhnliche Raumkonzept der Villa Karma wird im Vergleich mit anderen Villen aus der annähernd gleichen Bauzeit offensichtlich. Die Kombination aus Bibliothek und Herrenzimmer in einer Raumfolge, und nicht etwa in einem Raum zusammengefasst, ist an sich schon als selten zu bezeichnen. Ihre klare räumliche Trennung von den anderen Räumlichkeiten wie Rauchsalon und Speisezimmer ist als noch ungewöhnlicher anzuführen. Überhaupt verdeutlicht das gleichzeitige Vorhandensein von Rauchsalon und Herrenzimmer eine Trennung von öffentlichen und privaten Zonen. Beim Betrachten der Publikation *Das moderne Landhaus und seine innere Ausstattung* von Hermann Muthesius aus dem Jahre 1905 – in der eine Vielzahl an europäischen Landhausgrundrissen zusammengestellt sind – fällt auf, dass meistens eine zentrale Halle als Raumerschließung für jeweils mehrere Räume, die sich folgerichtig um die Halle herum gruppieren, fungiert (Muthesius 1905). Bisweilen finden sich auch Querverbindungen zwischen den Räumlichkeiten. Jedoch lässt sich kein Beispiel in diesem Buch – das während der Loos'schen Planungs- und Bauphase der Villa Karma bereits in zweiter Auflage erschien – auffinden, das annähernd eine ähnliche Lösung zum Raumkonzept der Villa Karma aufweisen würde.

Eindrücklich wird die Sonderstellung der Architektur der Villa Karma in dem auf dem ersten Blick logisch erscheinenden Vergleich mit der Villa Kérylos in Beaulieu-sur-Mer, die im Auftrag von Théodore Reinach von dem Architekten Emmanuel-Elisée Pontremoli in den Jahren 1902 bis 1908 erbaut wurde. Aufgrund ihrer Lage direkt an der Côte d'Azur mit Panoramablick aufs Meer, ihrer Aufnahme von antiken Bauformen, den Aussichtstürmen und den mit ihnen verbundenen, mit Pergolen überbauten Terrassenbereichen lässt zunächst einen Vergleich mit der Villa Karma für logisch erscheinen. (Abb. 4) Insbesondere die pergola-ähnlichen Turmaufbauten erzeugen einen Vergleichscharakter für die Villa Kérylos mit der Villa Karma. Jedoch stammen jene Konstruktionen aus der Planungszeit unter Ehrlich (Behalova 1974: 90). Spätestens beim Grundriss wird jedoch überdeutlich, dass die Villa Kérylos dem Ideal einer antiken griechischen Villa im Sinne einer ›Kopie‹ folgt, während die Villa Karma eine in ihre eigene Zeit übertragene, selbstständige ›Interpretation‹ des Verständnisses von abendländischer Kultur darstellt: So erschließt sich zum Beispiel bei der Villa Kérylos auch

Abbildung 4: Emmanuel Pontremoli: Villa Kérylos, Zeichnung der Südansicht mit Turm



Quelle: Leclant [1934] 1996, PL II.

die Bibliothek über ein Peristyl[10] und nicht etwa über eine L-förmige Halle wie im Falle der Villa Karma. Das Peristyl verbindet wiederum alle umgebenden Räume zu einem leicht einsehbaren, das heißt überschaubaren Bereich, während Bibliothek und Herrenzimmer der Villa Karma geradezu vor Blicken abgeschirmt werden. Pontremolis Auftrag bestand darin, die Rekonstruktion eines vergangenen Ideals zu errichten. Loos sah seine Rolle als Architekt – bedenkt man seine weiter oben bereits erwähnte Definition des Architekten als denjenigen, der an den römischen Ursprung der Architektur wieder anknüpfen und diesen weiterführen solle – hingegen bedeutend eigenständiger.

Loos' Planungen für die Villa Karma umschreiben demzufolge Räume, die sich nicht nur in ihrer Funktion für ihre Bewohner unterscheiden, sondern auch durch ihre Kopplung unterschiedliche Grade der Privatheit oder Repräsentation bedienen. Der Kunsthistoriker Joseph Imorde spricht daher bei den Raumensembles der Loos'schen Villen von einer »Hierarchie der Privatheit« und er bezeichnet die Wegführungen als »Itinerarien zur Intimität« (Imorde 2006: 38). Im Falle der Villa Karma kann daher die These aufgestellt werden, dass es sich um eine Architektur als »Raumgestalterin« – um eine Schmarsow'sche Begriffsprägung zu verwenden – handelt.[11] Unter dem Einfluss der Einfühlungstheorie beschäftigte sich August Schmarsow gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit der »psychologischen Wirkungsmacht« der Architektur.[12] Sein Architekturwahrnehmungskonzept, wie

10 Zur Konzeption der Villa Kérylos siehe Arnold 2003.

11 Siehe dazu die Dissertationsschrift der Autorin. (Thomas 2017.)

12 Siehe dazu Gleiter 2008: 117.

es von Jörg Gleiter prägnant zusammengefasst wird, bietet einen Ansatz zum Verständnis der Loos'schen Raumgestaltung für die Villa Karma:

»Aus der körperlichen Bewegung heraus, im Umschlag des Tastraumes in den Gesichtsraum entstehe der Raum aus einer Verkettung von Bildern, von Erinnerungsbildern. Mit dem Konzept mentaler Bilder als Voraussetzung der Raumerfahrung wird die anthropologische Dimension in Schmarsows Architektur- und Raumästhetik sichtbar« (Gleiter 2008: 118).

Schmarsow geht es um ein Ich, das sich durch einen Erfahrungsprozess seine architektonische Umgebung erschließt (Schmarsow [1894] 2006: 473). Vor allem dieses Bewegungsmoment[13] durch den Raum findet sich in der Loos'schen Raumkomposition wieder. Die »Erinnerungsbilder« bei Schmarsow sind zunächst einmal als die grundlegenden bzw. bereits früh erworbenen Raumerfahrungen des Menschen zu verstehen. Im Falle der Villa Karma lassen sich jedoch *tradierte Sozialbilder* als Erweiterung dieser über Bewegung und Wahrnehmung eingeprägten Grunderfahrungen benennen. Damit ist gemeint, dass Loos sowohl in den repräsentativen als auch in den privaten Räumen überlieferte architektonische Formen verwendet. So platziert Loos die leicht lesbare dorische Säule sowohl am öffentlich einsehbaren Portikus der Eingangsfassade als auch im privaten Herrenzimmer oder es lassen sich reduzierte Friesformen als Gesims in der Bibliothek erkennen, die auch in anderen Ausstattungen von Loos nachweisbar sind.[14] Sowohl die Kaminsitznische in der Eingangshalle als auch der Kamin im Herrenzimmer vermitteln emblematische Vorstellungen von Ruhe und Gemütlichkeit, die entweder die Funktion des Raumes erweitern oder unterstreichen. Ebenso wie das Atrium in Verbindung mit der Galerie, zusätzlicher Eingangshalle und axialer Ausdehnung durch den gesamten Kerntrakt der Villa eine Großzügigkeit und einen gesellschaftlichen Aufwand repräsentieren. Neben Bauelementen materialisieren sich auch traditionelle gesellschaftliche Bilder in den Räumen. Die Form der Villa Karma ist daher bedingt durch deren Inhalt. Nicht nur durch die Funktion, sondern gerade auch durch den Rang der Raumcharaktere konstituiert sich ein Kulturideal über die Verfasstheit und Materialität der Räumlichkeiten der

13 Siehe zum Bewegungsmotiv bei Schmarsow Jöchner 2004.

14 In Bezug auf den Fries und seine Funktion als Zuschreibungsindiz von Einrichtungen an Loos siehe Czech 2008: 17-24.

Abbildung 5: Adolf Loos: Villa Karma, Halle, rechts Sitznische mit Kamin, Hochparterre, 1903-1906, Clarens bei Montreux, Fotografie von Martin Gerlach Jun

Quelle: Albertina, Wien (Inv.-Nr. ALA3154)

Villa. Eine Inszenierung »abendländischer Kultur« – wie sie Loos schon 1903 mit dem Untertitel seiner Zeitschrift *Das Andere* etablieren wollte[15] – zeichnet sich ab.

Als materielle Belege für diese Art der Kulturaufführung sollen hier stellvertretend zwei Elemente der Halle der Villa Karma kurz erläutert werden: das Fenster an der Schmalseite des Raumes und der bereits erwähnte Theben Hocker (Abb. 5). In der Eingangshalle ist es auffällig, dass das besagte Fenster zwar durchsichtig ist, aber durch Profile kleinteilig den Blick auf die Fensterstruktur lenkt und nicht etwa den Durchblick inszeniert. Denn nicht der Ausblick in die Natur ist entscheidend, sondern allein der Lichteinfall, der von Loos in den Mittelpunkt gestellt wird. Einer japanischen Trennwand gleich, schafft das Fenster eine bestimmte Lichtsituation, ohne auf das Außen des Gebäudes zu verweisen (Gravagnuolo 1982: 107). Derjenige, der die Treppe an dieser Stelle hinaufsteigen möchte, wird demnach nicht zum Stehenbleiben animiert und jener, der sich in der Eingangshalle zum Verweilen in der Kaminsitznische entschieden hat, wird immer noch mit genug natürlichem Lichteinfall versorgt. Ralf Bock bezeichnet das Fenster als »japanisches transluzentes Fenster« und erinnert daran, dass es zunächst geplant war, »durchscheinendes, nicht transparentes Glas zur Erzeugung einer ‚japanischen Wirkung' in der im Erd- und Obergeschoss dahinter gelegenen Veranda«

15 Insgesamt erschienen zwei Ausgaben von *Das Andere. Ein Blatt zur Einfuehrung abendlaendischer Kultur in Oesterreich: Geschrieben von Adolf Loos* (Loos [1903] 2010: 270-321).

zu verwenden (Bock 2009: 114; 110). Dies stützt eine durch Le Corbusier überlieferte Aussage Loos' zum Sinn von Fenstern: »Ein Kulturmensch sieht nicht mehr zum Fenster hinaus; sein Fenster besteht aus Mattglas; es ist da, um Licht zu spenden, nicht um den Blick hinausschweifen zu lassen« (zitiert nach Colomina 1997: 201). Die Parallelisierung der Entwicklung von Dingen, deren Materialität und der Kultur ihres Gebrauchs verläuft in Loos' Œuvre vielschichtig. Hierzu ist eine Bezugnahme auf die von Camillo Sitte (1843-1903) formulierte Materialgerechtigkeit aufschlussreich. So spricht der österreichische Stadtplaner davon, dass die japanische Ornamentik in keinem Fall auf europäischen Gefäßen platziert wird, sondern sich gemeinsam mit ihren spezifischen Gefäßformen entwickelt habe und somit nicht autark existieren sollte. Seine Ausführungen bekräftigend, führt Sitte weiter aus, dass »wir […] uns nur entweder dieser Motive ganz enthalten, oder ganz japanisch werden [können], eine Vereinigung ist hier nicht denkbar« (zitiert nach Hanisch/Sonne 2008: 112). Er benennt die Entwicklung der Form und Ornamentik einer japanischen Vase als nur in ihrer eigenen Kultur verwurzelt, und eine Übertragung in einen anderen Kulturkreis hieße die Verneinung der eigenen Kultur. Dies bewertet er aber nicht negativ; nur die Vermischung sieht er als unvorteilhaft an. Ähnlich argumentiert Loos, wenn er fordert, dass Formen, die schon über Jahrhunderte entwickelt, erprobt und letztendlich sich als praktisch erwiesen haben, nicht verändert werden sollten.[16] In diesem Sinne verwendet er schlüssiger Weise für seine Wohnungseinrichtungen den dreibeinigen ägyptischen Hocker. Angrenzend zu einer Nische in der Eingangshalle der Villa Karma harrt der Dinge diese nur leicht überarbeitete Adaption eines jahrtausendealten Sitzmöbels. So bietet auch der ägyptische Hocker aus der Zeit von 1550 bis 1070 v. Chr. einen idealen Rastplatz in der Wohnhalle eines Gebäudes um 1900. In der Nische befinden sich weiterhin verschiedene Sitzmöglichkeiten sowie ein Kamin. Mit dieser Übernahme ist Loos jedoch konsequenter als Sitte. Sitte forderte eine Anerkennung der Erfahrungswerte früherer Generationen und eine Anpassung der Gegenstände an zeitgemäße Nutzungen. Loos sieht hingegen in gewissen Möbeln und Bauweisen ein Maximum erreicht, an das man nicht mehr rühren sollte. Ist

16 Weiterhin ist festzustellen, dass Sitte etwa auch sein Buch *Grundformen im Möbelbaue und deren Entwickelung von 1888* als eine Evolutionsgeschichte des Möbels anlegt. Er bedient sich eines von Charles Darwins Theorie geprägten biologischen Vokabulars. Des Weiteren spricht er von einer »stammbaumartigen Verästelung einer Art natürlichen Züchtung« bei Möbelformen. Gerade solche Verknüpfungen der Diskurse ermöglichen es, dass Loos in *Ornament und Verbrechen* die Verbindung zwischen den Entwicklungsstadien des Menschen und seiner von ihm gestalteten Umgebung herstellen kann.

dieses jedoch noch nicht erlangt, ist es vollkommen legitim, Verbesserungen vorzunehmen.[17] Demnach ist der ägyptische Hocker genauso wie die japanische Wand mit ihren transluzenten Fenstern eine jahrhundert- gar jahrtausendalte Kulturform, die ebenso wie die zeitgenössische Einrichtung eines Badezimmers samt aller modernen Bequemlichkeiten nebeneinander in einem Loos'schen Gebäude als zeitgemäß existieren können. Jene architektonischen Vergangenheits-Zitate sind demnach im Sinne einer zukunftsorientierten Sammeltechnik zu verstehen. Die für das Verständnis des Loos'schen Schaffens dennoch theoretische wie praktische Relevanz dieser vieldeutigen und damit vielleicht auch im übertragenen Sinne sperrigen Architekturelemente und Möbelstücke wird anschaulich durch den Fakt, dass der Theben Hocker in den Werken und Wohnungen seiner Schüler bzw. Anhängern und Weggefährten weitertradiert wird. Als Versatzstück lebt der Hocker als Inkunabeln seiner Lehre in den Einrichtungen seiner Schüler und sicherlich auch einiger Kulturhistoriker fort. Er fungiert nicht zuletzt als symbolischer Stellvertreter seiner Auffassungen. In diesem Zusammenhang ist auch folgendes Zitat von Josef Frank von 1927 bemerkenswert: »Dieses Weiterarbeiten an fertigen Dingen ist eine unerschöpfliche Tätigkeit, weil es der Varianten unendlich viele gibt« (Frank 1927).

DIE VILLA KARMA: ZWISCHEN APORIE UND AMBIVALENZ

Um näher auf die Loos'sche Inszenierung von kulturellen Idealen einer abendländischen Kultur einzugehen, soll im Folgenden das ›Ich‹ der Villa Karma – der Auftraggeber Theodor Beer[18] – in die Betrachtungen miteinbezogen werden. Dr. Theodor Beer war Privatdozent für vergleichende Physiologie an der *Universität Wien* und veröffentlichte 1903 – dem gleichen Jahr, in dem die Planungen zur Villa Karma begannen – ein Buch zu Ernst Machs *Analyse der Empfindungen* (Beer 1903). Bei diesem Buch handelt es sich um eine Zusammenstellung von Artikeln, die im Sommer 1902 im Feuilleton der *Neuen Freien Presse* – in der auch Loos Aufsätze veröffentlichte – erschienen waren (Beer 1903: 116). Man kann demnach davon ausgehen, dass Loos zumindest in Teilen die in der *Neuen Freien Presse* erschienenen Artikel rezipierte. Des Weiteren ist ein Exemplar des

17 Siehe zur Position Sittes in diesem Zusammenhang Hanisch/Sonne 2008: 122-131.

18 Theodor Beer wurde in Wien 1866 geboren. Er studierte und promovierte zum Doktor der Medizin an der Universität Wien. (Soukup 2004: 89-96.)

Buchs in Loos' Bibliothek nachgewiesen (Rukschcio/Schachel 1982: 92). In diesem Buch findet nun auch das ›Karma‹ Erwähnung:

»Die Annahme von irgend etwas, an sich' muss dem konsequenten Denker, der überall, wohin er blicken mag, nur Zusammenhänge, Beziehungen, Funktionen sieht, als die allerverkehrteste, unfruchtbarste und beirrendste erscheinen; sie ist nicht nur unnütz, da sie ja nirgends auch nur um einen Schritt über die positiv wertvolle, in vielen Gebieten zur übersichtlichen Ordnung und zutreffenden Vorhersage führende, oft bewährt verlässliche Erfahrnis die Wege sperrt, gefährlich als aller Verständigung wahnhaft entrückte, zum Streit wie geschaffene, willkürliche und unbeweisbare Fiktion von etwas Absolutem, mag es nun Wille, Kraft, Geist, Fatum, Gesetz, Brahma, Atman, Inko, Karma, Das, Tao, Weltseele, Stoff, Atom, Aether oder Materie heissen, während doch, wie immer wir es anpacken mögen, nach jeder Richtung hin unser allerletztes die Empfindungs-Elemente sind« (Beer 1903: 31).

›Karma‹ wird wie viele weitere religiöse oder weltanschauliche Ganzheitsvorstellungen und der damit verbundenen normativen Größe von Beer also für unlogisch erklärt und dem Bereich der Einbildung zugeordnet. Da mutet es fast ironisch an, dass sein von Loos umgebautes Zuhause *Villa Karma* getauft wird. Laut Elsie Altmann Loos, der dritten Ehefrau Adolf Loos', legte Beer selbst den Namen »Carma« fest und dies noch vor der vorläufigen Fertigstellung des Gebäudes durch Loos. In dem Kapitel *Carma* ihres Buches *Adolf Loos der Mensch* berichtet Elsie Altmann-Loos in einem erzählenden Duktus aus ihrer Erinnerung über die Villa Karma:

»Der Auftraggeber ist Dr. Beer, ein berühmter Wiener Arzt und ein wahrhaft guter Freund von Loos. Obwohl das Haus noch nicht fertig ist, es fehlen viele Einzelheiten, hat es schon einen Namen. Dr. Beer nennt es ›Carma‹. Loos spricht nicht gerne von diesem Haus, und so erfahre ich nur zufällig, daß es existiert. ›Was ist Carma?‹ frage ich. ›Was bedeutet das Wort?‹ Heute, da ich seine Bedeutung kenne, verstehe ich, wie schwierig es ist, dieses Wort zu erklären. Loos tat sein Bestes. Carma ist das Weltgeschehen. Im Carma ist alles enthalten und ausgeglichen, was seit Urzeiten im Universum geschah und geschehen wird. Das gilt für den einzelnen Menschen und für die ganze Welt. Alle Sünden müssen gebüßt werden, alle guten Taten finden ihren Lohn in sich selbst. Wenn alles konsumiert ist, kommt das Ende der Welt. Das ist Carma« (Altmann-Loos 1968: 38).

Adolf Loos und Elsie Altmann heirateten jedoch erst am 4. Juli 1919 (Altmann-Loos 1968: 77-79). Daraus lässt sich schließen, dass Elsie Altmann-Loos nur aus einigen Jahren Abstand durch Loos von der Villa Karma erfuhr. Inzwischen hatte

bereits Hugo Ehrlich seine ergänzenden Arbeiten lange abgeschlossen. Aus der zweifachen Erinnerung – die von Loos an seine Frau weitergegebene und deren Erinnerungsarbeit, die sie erst lange nach dem Tod von Adolf Loos verschriftlichte – ergeben sich einige Unstimmigkeiten. So ist belegt, dass Beer Loos gegenüber zunächst eine kritische Haltung einnahm und es sich nicht von Beginn an um einen Auftrag unter Freunden handelte, wie es der Text von Altmann-Loos suggerieren möchte.[19] Der Verweis auf den Suizid Theodor Beers zum Schluss der Erklärung des Begriffs *Karma* verringert des Weiteren die Glaubwürdigkeit dieser Aussagen. Sie schließt ihre Erläuterungen mit den Worten:

»Merkwürdigerweise verstehe ich sofort die neue Lehre, aber ich bleibe nachdenklich, denn ›Carma‹ scheint mir nicht der richtige Name für ein Haus zu sein. Die Leute, die ich kenne, nennen ihr Haus ›Villa Rosa‹ oder ›Mein Traum‹. ›Wo ist Dr. Beer?‹ frage ich. ›Wohnt er in seinem Haus?‹ ›Er ist tot‹, sagt Loos, ›er hat sich erschossen‹« (Altmann-Loos 1968: 38).

Durch die wörtliche Rede wird dem Leser eine Unmittelbarkeit suggeriert, die jedoch vielmehr im Hinblick auf den ironischen Effekt dieser Zeilen motiviert scheint, als in Hinblick auf die historische Authentizität. Daher bleibt es weiterhin zu bezweifeln, dass die Villa Karma ihren Namen bekam, weil Theodor Beer angeblich ein Anhänger dieser Lehre gewesen sei. Dennoch schließt Vera Behalova, dass Loos sich bei den Umbauten bewusst gewesen sei, ein Haus mit »symbolischem Namen« zu gestalten (Behalova 1974: 149). Behalova sieht sogar in der Villa Karma den Wunsch des Hausherrn, ein Symbol des »philosophischen Begriffs« *Karma* zu erhalten, durch Loos verwirklicht (Behalova 1974: 150). Des Weiteren interpretiert sie die verschiedenen Räumlichkeiten im Sinne eines Entwicklungsweges. Während die Straßenfassade von ihr als »leere« Schauseite und als »unbeschriebenes Blatt« gelesen wird, erscheint der »Hauskern« für sie als »Geborgenheit inmitten des eigenen Wesens«, um als nächsten Schritt die Führung vom »dunklen Hauskern« zur Veranda im Sinne eines »Weg[es] durch Dunkelheit zum Licht und zur Freiheit« zu definieren. Die »Introversion in Isolierung vor der Außenwelt« wird von ihr als zweites Muster des Hauses benannt, und zuletzt bezeichnet sie die durch Aufstockung entstandene und von außen betrachtete zweite Etage als ein »Symbol der Introversion« (Behalova 1974: 151). Jene Idee der Introversion erläutert auch P. Bournoud, wenn er den Weg ins Hausinnere beschreibt:

19 Siehe dazu Behalova 1974: 32-52, S. 168f. und Rukschcio/Schachel 1982: 93.

»Abgesehen von der bronzenen Türe unter einem Portikus, ist diese Fassade hermetisch geschlossen. Man stellt sich unwillkürlich vor, wie wenig der Besitzer ungelegene Gäste oder Neugierige schätzt. Hat man die schwere Tür durchschritten, läßt sich sogleich die Haltung des Architekten überprüfen. Vergeblich würde man nach der großen Halle, der großen Ehrentreppe oder der Flucht von Salons Ausschau halten. Es gibt sie nicht. Die Villa Karma ist für einen geistigen Menschen, einen diesem neuen Adel Zugehörigen entworfen und nicht für einen Aristokraten aus vergangenen Zeiten.«[20]

Demnach ist Bournoud der Ansicht, dass eine undurchdringlich erscheinende Fassade einem ›Adel des Geistes‹ Schutz bietet. Der Physiologe Beer werde von Loos mit seiner wissenschaftlichen Geistesarbeit und Sicht auf die Welt in das Haus eingebettet. So sehr diese Metaphern vielleicht im Einzelnen einleuchten mögen, stellt sich trotzdem die Frage, inwiefern sie den von Beer gewählten Namen *Villa Karma* erläutern sollen. Karma bedeutet auf Sanskrit schlicht Tat oder Werk und steht im Buddhismus und Hinduismus in Verbindung zur Lehre der Wiedergeburt. Das vergangene Handeln bestimmt das Schicksal des jetzigen Daseins, so wie das aktuelle Handeln die zukünftige Wiedergeburt und das damit verbundene Dasein gestaltet. Das »unbeschriebene Blatt« ließe sich demnach als Beginn und Position der Unschuld definieren. Wie aber sind solche Werte an der Fassade, die gerade doch Formen der antiken Architektursprache aufgreift, abzulesen? Fraglich ist auch die Heranziehung der Introversion für die Erklärung der Villa als Symbol für das ›Karma‹. Wie kann eine Wendung nach innen oder eine Abgeschlossenheit nach außen sinnbildlich für ›Karma‹ fungieren? Um auf die zuvor zitierte Stelle aus Beers Buch zu Ernst Machs Arbeit zurückzukehren, ist es fragwürdig, dass Beer sich ein Gleichnis der Karma-Lehre gestalten lassen wollte. So sieht Beer den Glaube an ein Schicksal bestimmendes Karma als Illusion. Als Schlüssel kann man nur das *unrettbare Ich* nach Ernst Mach heranziehen. Dieses umschreibt Beer mit seinen eigenen Worten, wie folgt:

»Auch von dem ›Ich‹ bleibt nichts übrig, wenn wir es auftrennen, wenn wir alle Empfindungsbestandteile, alle Merkmale entfernen; auch das ›Ich‹, ein eigenes oder ein fremdes, ist nichts anderes als ein Empfindungskomplex, der für viele Lebensbedürfnisse sehr zweckmäßig, in letzter Linie aber nur irrigerweise – infolge der zeitlichen Kontinuität und der fast unmerklich langsamen Aenderung – für absolut beständig gehalten wird, während doch auch ihm nur ein relativer Bestand zukommt. Leben ist fortwährendes Streben« (Beer 1903: 33).

20 Die Übersetzung Bournouds zitiert nach Münz/Künstler 1964: 62-64.

Diese Definition des Lebens als ewige Beweglichkeit könnte an die Lehre vom Karma erinnern; jedoch muss die Namensgebung Beers vielmehr als die ironische Brechung einer religiösen Philosophie in ein physiologisches Konzept gelesen werden. So stellt die Villa Karma eher ein gewachsenes und tradiertes Gerüst von gesellschaftlichen Bildern zur Verfügung, um ein sich in »Empfindungs-Elementen« auflösendes Ich materiell zu verfestigen. Auch wenn Loos, wie Oechslin betont, das Maskenkleid des Historismus abstreift, verfolgt er weiterhin das Konzept einer gesellschaftlichen Maskerade als Schutzschicht mithilfe seiner Architektur und Einrichtung.[21] Wie sehr das ›Ich‹ in seiner Auflösung im Denken Beers und vermutlich damit auch Loos' präsent gewesen ist, zeigt folgendes Zitat Beers:

»Sobald wir erkannt haben, dass die vermeintlichen Einheiten ›Körper‹, ›Ich‹ nur Notbehelfe zur vorläufigen, temporären Orientierung und für bestimmte praktische Zwecke sind […] müssen wir sie bei vielen weiterreichenden, wissenschaftlichen Untersuchungen als unzureichend und unzutreffend aufgeben. Der Gegensatz zwischen Ich und Welt, Empfindung oder Erscheinung und Ding fällt dann weg […] und es handelt sich lediglich um den Zusammenhang der verschiedenen Komplex-Elemente« (Beer 1903: 35).

Diese Weltanschauung angewandt auf ein Gebäude und Zuhause erklärt, dass die stereotypen Räume wie Atrium, Halle, Bibliothek, Rauchzimmer, Herrensalon etc. nicht nur in ihrem herrschaftlichen und gesellschaftlich gefestigten Charakter zu verstehen sind, sondern vielmehr als Leitbilder des Flickwerks ›Ich‹ fungieren. Sowohl die Außen- als auch die Innenräume der Villa Karma vermitteln unterschiedlich konnotierte soziale Rahmen – wie bereits zuvor durch die Abstufung von Repräsentation und Intimität erläutert wurde – und legen eine fassende Klammer um das ›Ich‹. Beer war der Ansicht, die Wissenschaft habe seine Annahme des »Zusammenhang[s] von Komplex-Elementen« »einfach anzuerkennen« (ebd.), formuliert damit das *unrettbare Ich* zum schicksalhaften Karma aller und Loos baute ihm die architektonische Maske für seine Weltanschauung.

Deutlich wird für Adolf Loos' Villa Karma eine Position der Aporie. Das Zusammenspiel von Privatheit und Öffentlichkeit sowie die Verkettung einer evolutionistischen Kulturtheorie mit dem Verständnis vom ›impressionistischen Ich‹, das Gefahr läuft, sich in Einzelsituationen zu verlieren, führen letztendlich auch zur Ambivalenz der Villa Karma. Dies zeigt sich an den diffizilen Wegeführungen durch die Räume der Villa und deren jeweilige Ausgestaltung. Ebenso zu nennen

21 Siehe zum Topos der Maske im Werk Loos' Moravánszky 2008: 17-22; Colomina 1988: 65-77; Wigley 1996: 148-268; 207-212 und Shapira 2004.

sind die Wand- oder Fensterstrukturen, die Offen- oder Abgeschlossenheit vermitteln. Weiterhin verleihen ausgewählte Materialien den Räumlichkeiten entweder einen Charakter der Zurückgezogenheit oder des Repräsentierens. Das Arbeitszimmer mit seiner Bibliothek und dem Herrenzimmer zeichnet sich etwa durch eine völlige Auskleidung mit dunklen Hölzern und verschiedenen Marmorarten aus. Zusätzlich sind die Böden teilweise mit orientalischen Teppichen belegt, die die Räume strukturieren und sicherlich die Geräuschentwicklung von Schritten in den Räumen dämpfen. Mit Büchern gefüllte Regale, ein massiver Schreibtisch, dezente Lichtquellen in Leisten unterhalb der Decke, der Kamin mit seinem Aufsatz aus drei Rundbögen, die auf zwei Säulchen lasten, der ägyptische Hocker und schließlich die holzverkleidete Kassettendecke lassen auch noch für den heutigen Betrachter das Bild eines Gelehrten bzw. ›Mann von Welt‹ als Bewohner dieser Räume entstehen. Das Esszimmer hingegen zeichnet sich über seine glatten Marmorflächen und die genietete und metallisch glänzende Decke als Raum des Präsentierens aus. Sowohl die tiefen Marmorlaibungen der Wände als auch die einzelnen geschliffenen Glasflächen der Glastüren finden sich an Geschäftseinrichtungen Loos' wieder. Eine kühlere und folglich öffentlichere Raumwirkung wird im Speisezimmer der Villa Karma dem Eintretenden offensichtlich konsequent evoziert.

Selbst die Namensgebung der Villa Karma demonstriert demnach eine gewisse herausfordernde Ratlosigkeit. Letzten Endes verdeutlicht sich in dem Nebeneinander von Ungleichem der Villa Karma ein Phänomen der Zeit um 1900. Denn wie Loos meint, von den Bauelementen der Römer auf ihre Empfindungswelt schließen zu können, fasste er es sicherlich als seine Aufgabe auf, jenes Oszillieren seiner Zeit zwischen Gegensätzen in der Materialität der Villa Karma einzufangen. Dieses ambivalente Spiel bestätigt sich nicht zuletzt in Loos' Selbstinszenierung als Dandy. Vergleicht man die Portraitfotografien von Adolf Loos, zeichnet sich deutlich eine Bildstrategie ab. Sie präsentieren stets einen elegant gekleideten Mann in dreiteiligem Anzug mit Krawatte und pomadisiertem Haar. Er sitzt fast immer mit streng geradem Rücken in einem Stuhl und fixiert sachlich die Kamera oder den von ihm mitgedachten Betrachter des Fotos. Eine gewisse Unnahbarkeit drückt sich über die Kleidung und Haltung des Porträtierten aus. Diese Reserviertheit oder emotionale Unberührtheit entspricht dem Schema des Dandys. Wie eng diese Strategie verknüpft ist mit seinem Architekturverständnis beweist der Umstand, dass er Oscar Wilde gegenüber seinen Kunden zitiert, um eine Fenstergestaltung zu verteidigen, die in ihrer Funktion stark an das japanische Fenster der Halle der Villa Karma erinnert. Kurt Unger überliefert nämlich einen Dialog zwischen Loos und einem seiner Kunden, dem Onkel Ungers, als dessen Fenster mit »undurchsichtigem Kathedralglas« versehen werden sollten: »›Aber

ich habe doch eine Aussicht auf die schönen städtischen Gartenanlagen!‹ ›Oscar Wilde sagte, daß ein Gentleman nicht aus dem Fenster schaut‹, war Loos' Antwort« (Unger 1981: 1882). Diese provokant snobistische Haltung Loos' gegenüber seinen Auftraggebern zeichnet den Architekten als eigensinnigen, wenn nicht gar übergriffigen Kulturdozenten.

LITERATUR

Altmann-Loos, Elsie (1968): Adolf Loos der Mensch, Wien: Herold.

Arnold, Astrid (2003): Villa Kérylos. Das Wohnhaus als Antikenrekonstruktion, München: Biering und Brinkmann.

Beer, Theodor (1903): Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers. Ein nicht-kritisches Referat über Mach's »Analyse der Empfindungen«, Dresden und Leipzig: C. Reissner.

Behalova, Vera J. (1974): Adolf Loos. Villa Karma, Dissertation der Universität Wien, Wien: Universität Wien.

Bloch, Ernst (1973): Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bock, Ralf (2009): Adolf Loos. Leben und Werk 1870-1933, München: Deutsche Verlags-Anstalt.

Colomina, Beatriz (1988): »On Adolf Loos and Josef Hoffmann: Architecture in the Age of Mechanical Reproduction«, in: Max Risselada (Hg.), Raumplan. Raumplan vs. Plan Libre, Amsterdam: 010 Publishers, S. 65-77.

Colomina, Beatriz (1997): »Die gespaltene Wand: häuslicher Voyeurismus«, in: Christian Kravagna (Hg.), Privileg Blick. Kritik der visuellen Kultur, Berlin: Edition ID-Archiv, S. 201-222.

Czech, Hermann (2008): »Adolf Loos – Widersprüche und Aktualität«, in: Inge Podbrecky/Rainald Franz (Hg.), Leben mit Loos, Wien u.a.: Böhlau, S. 17-25.

Fischer, Ole W. (2008): »Ins Leere widersprochen. Über die Polemik von Adolf Loos gegen Henry van de Velde: eine kulturpsychologische Betrachtung«, in: Ákos Moravánszky/Bernhard Langer/Elli Mosayebi (Hg.), Adolf Loos. Die Kultivierung der Architektur, Zürich: DARCH, S. 83-116.

Gleiter, Jörg H. (2002): Rückkehr des Verdrängten. Zur kritischen Theorie des Ornaments in der architektonischen Moderne, Weimar: Universität Weimar.

Gleiter, Jörg H. (2008): Architekturtheorie heute (= ArchitekturDenken. Architekturtheorie und Ästhetik), Bielefeld: transcript.

Gravagnuolo, Benedetto (1982): Adolf Loos. Theory and works, Florenz und Mailand: Idea Books.

Gubler, Jacques (1985): »»Sur l'album photographique de la villa Karma«, lettre à A. M. Vogt«, in: Katharina Medici-Mall (Hg.), Fünf Punkte in der Architekturgeschichte. Festschrift für Adolf Max Vogt, Basel: Birkhäuser, S. 214-229.

Günther, Hubertus (2009): Was ist Renaissance? Eine Charakteristik der Architektur zu Beginn der Neuzeit, Darmstadt: Primus.

Haiko, Peter/Reissberger, Mara (1985): »Ornamentlosigkeit als neuer Zwang«, in: Alfred Pfabigan (Hg.), Ornament und Askese. Im Zeitgeist des Wien der Jahrhundertwende, Wien: Brandstätter, S. 110-119.

Hanisch, Ruth/Sonne, Wolfgang (2008): »Die Welt der kleinen Dinge. Camillo Sittes Schriften zum Kunstgewerbe«, in: Klaus Semsroth et al. (Hg.), Camillo Sitte. Schriften zu Kunstkritik und Kunstgewerbe (= Camillo Sitte Gesamtausgabe, Bd. 1), Wien u.a.: Böhlau, S. 103-131.

Imorde, Joseph (2006): »Adolf Loos. Der Raumplan und das Private«, in: Kritische Berichte. Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaft 34 (2), S. 33-48.

Kravagna, Christian (2010): »Adolf Loos and the Colonial Imaginary«, in: Tom Avermaete (Hg.), Colonial Modern. Aesthetics of the Past – Rebellions for the Future, London: Black Dog Publ., S. 244-261.

Kruft, Hanno-Walter (1995): Geschichte der Architekturtheorie. Von der Antike bis zur Gegenwart, München: Beck.

Loos, Adolf [1903] (2010): »Das Andere. Ein Blatt zur Einfuehrung abendlaendischer Kultur in Oesterreich: Geschrieben von Adolf Loos, 1903«, in: Adolf Opel (Hg.), Adolf Loos: Gesammelte Schriften, Wien: Lesethek, S. 270-321.

Loos, Adolf [1908] (2010): »Ornament und Verbrechen. 1908,« in: Adolf Opel (Hg.), Adolf Loos: Gesammelte Schriften, Wien: Lesethek, S. 363-373.

Loos, Adolf [1910] (2010): »Architektur. 1910«, in: Adolf Opel (Hg.), Adolf Loos: Gesammelte Schriften, Wien: Böhlau, S. 391-404.

Moravánszky, Ákos (2008): »Adolf Loos. Die Kultivierung der Architektur. Einführung«, in: Ákos Moravánszky/Bernhard Langer/Elli Mosayebi (Hg.): Adolf Loos. Die Kultivierung der Architektur, Zürich: DARCH, S. 17-22.

Müller, Dorothee (1984): Klassiker des modernen Möbeldesigns. Otto Wagner – Adolf Loos – Josef Hoffmann – Koloman Moser, München: Keyser.

Münz, Ludwig/Künstler Gustav (1964): Der Architekt Adolf Loos. Darstellung seines Schaffens nach Werkgruppen / Chronologisches Werkverzeichnis, Wien und München: Schroll.

Muthesius, Hermann (1905): Das moderne Landhaus und seine innere Ausstattung. 320 Abbildungen moderner Landhäuser aus Deutschland, Österreich, England und Finnland mit Grundrissen und Innenräumen, München: Bruckmann.

Ocón Fernández, Maria (2004): Ornament und Moderne. Theoriebildung und Ornamentdebatte im deutschen Architekturdiskurs (1850-1930), Berlin: Reimer.

Oechslin, Werner (1994): Stilhülse und Kern. Otto Wagner, Adolf Loos und der evolutionäre Weg zur modernen Architektur (= Studien und Texte zur Geschichte der Architektur), Zürich und Berlin: gta.

Ottillinger, Eva B. (1989): »Von der *Kunst im Haus* zur Wohnkultur. Formgebungstheorie und Möbeldesign«, in: Graphische Sammlung der Albertina und Historisches Museum Wien (Hg.), AK Adolf Loos, Wien: Historisches Museum Wien, S. 81-105.

Ottillinger, Eva B. (1994): Adolf Loos. Wohnkonzepte und Möbelentwürfe, Salzburg und Wien: Residenz.

Pfabigan, Alfred (1991): Geistesgegenwart. Essays zu Joseph Roth, Karl Kraus, Adolf Loos, Jura Soyfer (= Edition Falter im ÖBV), Wien: Falter.

Roth, Fedor (1995): Adolf Loos und die Idee des Ökonomischen, Wien: Deuticke.

Rukschcio, Burkhardt/Schachel Roland (1982): Adolf Loos. Leben und Werk (= Veröffentlichung der Albertina, Bd. 17), Salzburg und Wien: Residenz.

Schmarsow, August [1894] (2006): »Das Wesen der architektonischen Schöpfung«, in: Jörg Dünne/Stephan Günzel (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 470-484.

Shapira, Elana (2004): Assimilating with Style. Jewish Assimilation and Modern Architecture and Design in Vienna – The Case of ‚The Outfitters' Leopold Goldman und Adolf Loos and the Making of the Goldman & Salatsch Building (1909-1911), Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Universität für angewandte Kunst Wien, Wien: Universität Wien.

Soukup, R. Werner (2004): Die wissenschaftliche Welt von Gestern. Die Preisträger des Ignaz L. Lieben-Preises 1865-1937 und des Richard Lieben-Preises 1912-1928, Wien u.a.: Böhlau.

Stewart, Janet (2000): Fashioning Vienna. Adolf Loos's cultural criticism, London und New York: Routledge.

Thomas, Lil Helle (2017): Stimmung in der Architektur der Wiener Moderne. Josef Hoffmann und Adolf Loos, Wien: Böhlau.

Topp, Leslie (2004): Architecture and Truth in Fin-De-Siècle Vienna, Cambridge: Cambridge University Press.

Unger, Y. Kurt (1981): »Meine Lehre bei Adolf Loos«, in: Bauwelt 72 (42), S. 1882-1892.

Wagner, Giselheid (2005): Harmoniezwang und Verstörung. Voyeurismus, Weiblichkeit und Stadt bei Ferdinand Saar (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur, Bd. 109), Tübingen: Niemeyer.

Wagner, Otto [1841-1918] (2008): Die Baukunst unserer Zeit, Wien: Metroverlag.
Wigley, Mark (1996): »White out. Fashioning the Modern«, in: D. Fausch u.a. (Hg.), Architecture in Fashion, New York: Princeton Architectural Press, S. 148-268.

ONLINEQUELLEN

Frank, Josef (1927): »Der Gschnas fürs G'müt und der Gschnas als Problem«, in: Deutscher Werkbund (Hg.), Bau und Wohnung. Die Bauten der Weißenhofsiedlung in Stuttgart errichtet 1927 nach Vorschlägen des Deutschen Werkbundes im Auftrag der Stadt Stuttgart und im Rahmen der Werkbundausstellung Die Wohnung, Stuttgart, Online verfügbar unter: http://www.sommerwerkstatt.de/ressources/Frank_Gschnas_1927.pdf, (zuletzt geprüft 26.03.2017).
Jöchner, Cornelia (2004): »Wie kommt ›Bewegung‹ in die Architekturtheorie? Zur Raum-Debatte am Beginn der Moderne«, in: Gebaute Räume. Zur kulturellen Formung von Architektur und Stadt 9 (1), auf Wolkenkuckucksheim: http://www.cloud-cuckoo.net/openarchive/wolke/deu/Themen/041/Joechner/joechner.htm, (zuletzt geprüft 10.07.2015).

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 2: Denti, Giovanni/Peirone, Silvia (1997): Adolf Loos. Opera completa, Rom: Officina.
Abbildung 4: Leclant, Jean [1934] (1996): Kerylos. La Ville Grecque. Beaulieu à la Belle Epoque (= Editions Jeanne Laffitte), Paris: Laffitte.

Der Toilettenstuhl und die Herausforderung unterstützter Ausscheidung

Lucia Artner

DINGE UND HERAUSFORDERUNGEN

Nach dem ›material turn‹ (Hicks 2010) in den Geistes- und Sozialwissenschaften und nach diversen Anläufen, Dinge als dem Menschen ›ebenbürtige‹ Akteure zu (v)erklären (Latour 2008), wird seit neuestem mehr und mehr von dem relationalen Herstellen in der Beziehung zwischen Menschen und (ihren) Dingen gesprochen (Hodder 2014, Fowler/Harris 2015). Damit ist gemeint, dass Dinge in der Beziehung zu Handlungsweisen und zu anderen Dingen erst ihre Eigenschaften erhalten, auch wenn diese dauerhaft und stabil erscheinen. Diese Prozesse der Herstellung von Objekteigenschaften verlaufen mitnichten reibungslos: Abhängig von dem jeweiligen situierten Umgang mit Dingen, können Dinge Handlungen beeinflussen (vgl. Miller 1987, Korff 2005). Dabei können Dinge Abläufe stören, sie können irritieren, zuweilen als Ballast wahrgenommen werden (Frers 2010, Depner 2015). In Dingen – genauer: in ihrer stofflichen Beschaffenheit, in der Haptik und der sensuellen Wahrnehmung als auch ihrer sozialen Ausdeutung (Nevile et al. 2014: 5) – steckt ein gewisses Potential, das auch als Eigensinn bezeichnet wird (Hahn 2015). Darüber hinaus können Menschen abhängig von Dingen werden, was wiederum ebenfalls Konsequenzen für ihr Handeln haben kann (Hodder 2014: 20f.). Dies beträfe insbesondere solche Dinge, die, wie Erving Goffman es bereits in den 1960er Jahren bezeichnete, mit einer Aura oder einer Art Stigma behaftet sind (Goffman 1975): Damit sind Dinge gemeint, die bestimmte Assoziationen wecken, die wiederum dazu führen, dass diejenigen, die solche Dinge verwenden, ebenfalls damit in Verbindung gebracht werden. Das Stigma des Dinges kann sich auf den Menschen übertragen. Dies betrifft insbesondere solche Dinge, die mit unangenehmen, mit gesellschaftlich tabuisierten Themen in Verbindung gebracht werden. Schmutz, insbesondere menschlicher, körperlicher

Schmutz und die Dinge die damit in Verbindung stehen, wären einschlägige Beispiele für eine stigmatisierende Relation von Ding und Mensch. Darum soll es in diesem Beitrag gehen.

Wie bereits historische Studien zur Ausscheidung (Bourke 1992, Faber 1994, Werner 2011) betonen: Seit Jahrtausenden wird in verschiedenen Kulturen weltweit versucht, ein (sich durchaus wandelndes) Verständnis ›sozial angemessenen‹ Umgangs mit dem Ausscheiden zu finden. Wie die anschauliche Darstellung der Trajektorie von Toiletten im Sulabh International Museum of Toilets in New Delhi (Hand Book of Sulabh International Museum of Toilets o.J.) offenbart, wurden dafür (und werden auch heute noch) sehr spezielle materiale Objekte eingesetzt. Der Toilettengang und die dabei verwendeten materialen Objekte könnte man im Hinblick auf die historische Ausbildung sanitärer Infrastrukturen in postkolonialen Gesellschaften als eine spezifische Form der Verstrickungen von Dingen und Menschen (Thomas 1991) untersuchen. In diesem Beitrag soll es jedoch darum gehen, wie durch ein Objekt, das in seiner Verwendung und Bedeutung vermeintlich eine Herausforderung darstellen kann, die Ausscheidung selbst als ein ›herausforderndes Unterfangen‹ bearbeitet und gelöst wird. Dies soll beispielhaft im Bereich der Altenpflege und der dort tagtäglich erfolgenden Unterstützung von Ausscheidungen von zu pflegenden Personen besprochen werden. So stellt der Bereich der unterstützten Ausscheidung eine besondere Herausforderung dar, da soziale Ordnungen hierbei unter ›außergewöhnlichen‹ Bedingungen hergestellt werden muss. Zudem kann die Gefahr von Grenzüberschreitungen insbesondere in der körpernahen Pflege vergleichsweise hoch sein. Als Arbeit am und mit dem Körper der Gepflegten (und der Pflegenden) kommt die Pflege oftmals an die Grenzen dessen, was ›normalerweise‹ als kulturell angemessen gilt, insbesondere im Hinblick auf die Einhaltung körperlicher Nähe und Distanz, von Diskretion oder der Wahrung der Intimsphäre. Die Unterstützung bei Ausscheidungen in der Pflege, in denen Menschen nicht mehr alleine ausscheiden können bzw. auf Hilfe durch andere angewiesen sind, stellt also einen sozialen Grenzfall dar.

Vor diesem Hintergrund soll in diesem Beitrag die These verfolgt werden, dass sich Dinge im Hinblick auf die unterstützte Ausscheidung nicht nur als Herausforderung darstellen können, weil sie mit ›unreinen‹ Assoziationen verbunden werden. Vielmehr können Dinge auch dazu eingesetzt werden, eben jene ›schmutzigen Assoziationen‹ mit Ausscheidung zu bearbeiten. Bevor dieser näher dargestellt und zentrale Ergebnisse einer Studie über den Einsatz des Toilettenstuhls in der Altenpflege diskutiert werden, soll zunächst das Themenfeld der unterstützen Ausscheidung als ein heutzutage weitgehend tabuisiertes, Unsicherheiten auslösendes erörtert werden.

THE LINK BETWEEN THINKING AND STINKING: AUSSCHEIDUNG ALS HERAUSFORDERUNG

Die Thematik menschlicher Ausscheidung ist bis heute ein eher unterrepräsentiertes Forschungsfeld in den Sozial- und Kulturwissenschaften:

»The anthropological treatment of the toilet and—to be more precise—human defecation reflects that cultural taboo. Toilets and defecation practices do not appear on the pages of ethnographic accounts. Mary Douglas's famous dictum that ›dirt is a matter out of place‹ also proves its right in anthropological handicraft. Consciously or not, anthropologists almost universally avoid the topic.« (van der Geest 2002: 236)

Dies verwundert angesichts der Tatsache, dass bereits in den 1970er Jahren die Untersuchung des Verhältnisses von »thinking and stinking« eingefordert wurde: »Like sex and food, feces and defecation have a social component as well as a biological one […] deciphering them is relevant to the study of small-scale social relations, of concepts of intimacy, privacy and distance, of the link between thinking and stinking.« (Loudon 1975: 5)

Auf die weitreichende Bedeutsamkeit des sozialen (und körperlichen) Verhältnisses zu Dreck und Unrat hatte Mary Douglas bereits in den 1960er Jahren hingewiesen: »Dirt offends against order. Eliminating it is not a negative movement, but a positive effort to organize the environment.« (Douglas 1966: 2) Dreck bzw. das, was als schmutzig wahrgenommen wird, bilde Douglas zufolge eines der zentralen Klassifikationsschemata von Kultur, entlang derer Ordnung geschaffen und die Grenzen zwischen Richtig und Falsch in einer ›zivilisierten‹ Gemeinschaft gezogen werden können. Die Unterscheidung zwischen Schmutz und Sauberkeit ist eine der basalen Differenzierungen, durch die ein Mensch in eine Kultur sozialisiert wird (vgl. van der Geest 2007). Der Prämisse von Douglas weiter folgend, impliziert dies eine Sichtweise auf Schmutz als Ergebnis sozialer Konstruktions- und somit Aushandlungsprozesse. Das, was den Stellenwert von Schmutz in einer Gesellschaft erhält, was also wie als schmutzig definiert wird, ist somit zutiefst kontextabhängig.

Kulturhistorisch hat sich ein kategoriales Raster von Schmutz entwickelt, in denen Fäkalien und der Akt des Ausscheidens ein Platz zugewiesen wurde. Mit dem Aufkommen der bürgerlichen Moderne im Zuge des Zivilisationsprozesses (Elias 1976) entwickelten sich normative Vorstellungen, denen zufolge Fäkalien mit Schmutz, Ekel und Scham in Verbindung gebracht wurden. Winfried Menninghaus behauptet in seiner philosophiegeschichtlichen Aufarbeitung zentraler (ästhetischer) Theorien über Ekel (2002), es gebe eine Art basale Perzeption dessen,

was als ekelhaft zu bezeichnen sei. Von Immanuel Kant, über Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre bis hin zu Sigmund Freud setzen Menninghaus zu folge zentrale (abendländische) Theorien zur Ästhetik den Ekel als Voraussetzung und Antipode des Wohlgefallens, des guten Geschmacks voraus: »Nicht die einfache Verwerfung, sondern die Verwerfung der Verwerfung, die Verwindung des Ekels, seine Integration in die Ökonomie der Lust und der Erkenntnis machen den Kern des Ekel-denkens seit Nietzsche aus.« (Menninghaus 2002: 20) Nicht (nur) Schmutz (wie Douglas betont), sondern die elementare Empfindung des Ekels, gälten als anthropologische Konstante und Voraussetzung von Soziabilität (ebd.: 8-10). Indes unterliegt dies durchaus kulturellen Wandlungen, wird beeinflusst durch gesamtgesellschaftliche Entwicklungen, die unter anderem die Verlagerung von ekelbehafteten Tätigkeiten – Menninghausen nennt hier »die Pflege kranker und alter Menschen« (ebd.: 24) – aus dem privaten Wohnraum in anonyme Institutionen bedingten. Darin zeigt sich, dass sich die Grenzen dessen, was im Umgang mit Fäkalien kulturell angemessen sein kann, kontinuierlich verschieben können.

Darüber hinaus steht die heutige Tabuisierung konträr zu Vorstellungen in der Antike, in denen Exkremente und die Defäkation nicht zu derart starken Störungen der sozialen Ordnung führten, wie dies heute der Fall ist (Bourke 1992). Dies exemplifiziert ein Blick auf die Ausgestaltung der öffentlichen Latrinen in antiken römischen Städten: Hier saßen die Menschen gemeinsam auf dem Abort, der damit noch kein ›Stilles Örtchen‹ war. Ganz im Gegenteil handelte es sich um Orte der Geselligkeit, in denen Nachbarn ihren Tratsch austauschten oder Händler ihre Geschäfte (quasi über ihrem eigenen Geschäft) abwickelten (ebd.; vgl. Faber 1994, Werner 2011). Im Zuge der erwähnten bürgerlichen Moderne wurden Urin und Kot sukzessive aus der Öffentlichkeit verbannt und zu denjenigen privaten (körperlichen) Aktivitäten gezählt, die vom Individuum alleine und hinter verschlossenen Türen durchgeführt werden sollten (Sandvoll et al. 2015). In Öffentlichen WCs wurden diese zu verschließenden Türen zudem streng nach einer Logik binärer Geschlechtlichkeit getrennt (Möllring 2003). Nicht nur Fäkalien, auch die Körper, die diese ausscheiden, werden mit der weiteren Ausgestaltung einer ›bürgerlichen Gesellschaft‹ zunehmend zu einer Quelle von Ambivalenz, der »body as a site of social controll« betrachtet (Stewart 2005: 588).

Wie sehr der Umgang und die Ausdeutung von Schmutz historisch gewachsen ist und mit sich wandelnden kulturellen Wertvorstellungen in Verbindung steht (vgl. Lea 2001), lässt sich nicht zuletzt mit Blick darauf rekonstruieren, wie tief dies in die verschiedenen Bereiche einer Gesellschaft hineinwirken kann: Bereits innerhalb eines jeden beruflichen Arbeitsfeldes werden je eigene professionsabhängige Standards von Ordnung und Unordnung in Bezug auf Schmutz festgelegt.

Nicht zuletzt werden damit Distinktionsmöglichkeiten eines Berufsfeldes gegenüber anderen eröffnet, was sich besonders deutlich im Hinblick auf Pflegeberufe zeigt (Lawler 1991, van Dongen 2001): Es sind vor allem die Auseinandersetzungen mit intimen und ekelbesetzten Körperverrichtungen, wie der Defäkation und der weiter oben dargelegte prekäre kulturelle Stellenwert von Schmutz, die dazu führen, dass Pflegearbeit nicht nur als ›body work‹ (Bolton 2005, Wolkowitz 2002) sondern auch als ›dirty work‹ (McMurray 2012, Simpson et al. 2012) wahrgenommen wird. Als Arbeit am und mit dem Körper der Gepflegten (und der Pflegenden) agiert die Pflege oftmals an den Grenzen dessen, was als kulturell angemessen gilt, beispielsweise hinsichtlich der Einhaltung körperlicher Nähe und Distanz oder von Diskretion oder der Wahrung der Intimsphäre (Dreßke 2008). Wie bereits eingangs erwähnt und weiter unten am Beispiel des Toilettenstuhles noch ausführlicher diskutiert werden soll, stellt in der Pflege die Organisation von unterstützter Ausscheidung einen derartigen Grenzfall stellt dar – indes einen Grenzfall, der insbesondere in der Altenpflege tagtäglich bearbeitet werden muss. In der Pflege wird dies entsprechend als ein Tätigkeitsfeld diskutiert, dem von Seiten der Pflegekräfte besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden solle. In vielen Praxisanleitungen wird betont, wie hoch anspruchsvoll es ist, Grenzüberschreitungen in der Pflege (wie den Umgang mit unterstützter Ausscheidung) zu ›normalisieren‹ (vgl. Krey 2003, Pernlochner-Kügler 2004, Ringel 2014). Das bedeutet, Formen des Umgangs zu entwickeln, in denen die Beteiligten interagieren können obwohl – vor allem im Falle des Stuhlganges – in die Intimsphäre eingedrungen werden muss, um Unterstützung überhaupt zu ermöglichen. So werden in den einschlägigen Lehrbüchern zur Altenpflege die Ausführungen zum Einsatz eines Toilettenstuhls jeweils mit gängigen gesellschaftlichen Vorstellungen und Erwartungen in Bezug auf Ausscheidungen (wie z.B. Schamgefühle) umrahmt (Köther 2011). Es wird wiederholt darauf hingewiesen, dass Ausscheidungen, obwohl sie einen lebensnotwendigen, alltäglichen und natürlichen Vorgang darstellten, besonders stark mit Schamgefühlen verbunden würden (Menche 2007, Schewior-Popp et al. 2009). Besonders eklatant erweise sich das im Hinblick auf Formen unterstützter Ausscheidung – vor allem solcher, die dauerhaft erfolgen, wie im Falle von institutionalisierter Pflege in einem (Alten-)Heim. So heißt es in Thiemes Altenpflege in einem Abschnitt zu den »Auswirkungen auf die Ausscheidung nach Einzug ins Pflegeheim« (Köther 2011: 298), dass mögliche psychische und physische Belastungen, die mit dem Einzug in ein Pflegeheim verbunden sein können, u.a. zu Inkontinenz und dies wiederum zu Depression und aggressivem Verhalten führen kann. Dem sollte mit einigen Vorkehrungen begegnet werden. Neben »Orientierungshilfen und die situationsgerechte Gestaltung der Umgebung, um den Toilettengang möglichst selbstständig durchführen zu können« wird u.a.

erwähnt, dass Hilfsmittel für Inkontinenz nicht unreflektiert eingesetzt werden sollten, »da sie unter ungünstigen Umständen die Situation des Betroffenen sowohl im psychischen wie auch im körperlichen Bereich verschlechtern können« (ebd.: 298).

Auch in einem weiteren einschlägigen Lehrbuch, in »Thiemes Pflege« (Schewior-Popp et al. 2009), wird als Praxistipp die Bevorzugung von Toilettenstühlen gegenüber Steckbecken empfohlen und neben der Mobilisationsförderung mit der Berücksichtigung von Schamgefühlen begründet. In den meisten Lehrbüchern wird entsprechend betont, Pflegebedürftige während des Vorgangs der Ausscheidung nach Möglichkeit allein zu lassen. Auch in den Lehrbüchern finden sich somit Hinweise auf Themen wie Diskretion und Achtung von Schamgefühlen, Aktivierung als auch sicherem Vorgehen bzw. Sicherheit.

Diese Ausführungen aus Lehrbüchern stehen in gewisser Analogie zu dem, was kultur- und sozialwissenschaftliche Studien insbesondere für den Bereich der Medizin bereits zu Tage getragen haben: Tätigkeiten, die verbunden sind mit dem Bloßstellen bzw. Offenlegen von schambehafteten Körperregionen, können dazu führen, dass die Beteiligten Gefahr laufen ihr Gesicht zu verlieren (u.a. Emerson 1970, Bergstrom et al. 1992, Edwards 1998, Ashforth/Kreiner 2002, Stewart 2005, Sandvoll et al. 2015). In Anlehnung an grundlegende Prämissen von Erving Goffman (1975) kann man davon ausgehen, dass Körper nicht nur wegen der ›Bedrohlichkeit‹ von Schmutz sauber sein müssten, sondern weil nur saubere Körper eine bürgerliche Identität zu erzeugen vermögen (vgl. Dreßke 2008): Mit ihrem Körper bringen Menschen in unterschiedlichen Situationen unterschiedliche Facetten ihrer Person zum Ausdruck und inszenieren damit ihre Mitgliedschaft an einer Gemeinschaft. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass in jeder (sozialen) Situation normative Erwartungen vorherrschen, hinsichtlich des äußeren Erscheinungsbildes, der Körperhaltung und vor allem der Regulation der eigenen Körperfunktionen.

Wird nun den erwähnten vorherrschenden Normen nicht entsprochen oder davon abgewichen, kann dies zu Peinlichkeits- oder Schamgefühlen führen oder wird zuweilen (wenn auch nicht selten stillschweigend) ›verurteilt‹. Diese Affekte geben einen besonders starken Hinweis darauf, dass es sich (nicht mehr) um ›normale‹ soziale Situationen handelt, sondern die Grenzen dessen, was als ›Normalfall‹, (noch) hingenommen werden kann, überschritten wurden.

Im Bereich der Pflege herrscht somit das Risiko, dass Menschen mit Pflegebedarf ihr Gesicht verlieren können, wenn es zu Grenzüberschreitungen bspw. bei der Organisation von Ausscheidungen kommt. Diese Grenzen können in der Pflege natürlich anders verhandelt werden, gerade, weil es oft auf einer alltägli-

chen Basis erfolgt. Wie bereits erwähnt, ist vor allem in der Altenpflege der Umgang mit Ausscheidungen etwas, dass zu den alltäglichen Tätigkeiten zählt. Umso mehr erstaunt der Umstand, dass sich ein eklatantes Wissensgefälle darüber auftut, wie damit tagtäglich umgegangen wird (als Ausnahmen hierfür können u.a. Twigg 2000, Heimerl 2006, Hangl 2015 angeführt werden). Doch auch die wenigen Studien, die es zu diesem Thema gibt, vernachlässigen in auffälliger Weise die materiellen Dinge. Deshalb bleibt die Frage, welche Rolle in diesem spezifischen Kontext der Pflege die Objekte spielen, nach wie vor ein Desiderat (Artner/Atzl 2016, Artner/Böhringer 2017). Diesem wurde mit einer Studie zu der Rolle von Toilettenstühlen in der Altenpflege begegnet, deren wesentliche Ergebnisse im Folgenden präsentiert werden.

DER TÄGLICHE TOILETTEN / STUHL / GANG – EINE HERAUSFORDERUNG? EINE EMPIRISCHE UNTERSUCHUNG

Wie in den vorherigen Ausführungen betont wurde, stellt die unterstützte Ausscheidung eine Herausforderung dar und kann Unsicherheiten verursachen. Am Beispiel des Toilettenstuhles wird in diesem Abschnitt diskutiert, wie diese ›Alltäglichkeit des Grenzfalles‹ der unterstützten Ausscheidungen in der Pflegearbeit mit und durch materiale Objekte wie einem Toilettenstuhl ermöglicht werden kann. Oder anders formuliert: Wie mit dem Toilettenstuhl die Herausforderung unterstützter Ausscheidung in der Pflege bearbeitet wird.

Die diesem Beitrag zugrunde liegenden Forschungen beruhen auf einem mehrjährigen Forschungsprojekt, im Zuge dessen in historischen und gegenwärtigen Settings die Bedeutung von Dingen – wie dem Toilettenstuhl – in der Pflege untersucht wurde.[1] In dieser Untersuchung wurde vornehmlich die gegenwärtige Pflege beispielhaft beforscht, aber auch ergänzend ein Blick in die historische Genese von Dingen in der Pflege geworfen, um in einem diachronen Vergleich auch die Spezifika heutiger Modelle stärker fokussieren zu können. Dies betrifft zumindest diejenigen gegenwärtigen Modelle eines Toilettenstuhles die beispielhaft in der stationären Altenpflege untersucht wurden.

1 An dieser Stelle gebührt dem Bundesministerium für Bildung und Forschung ein großer Dank, welches von Februar 2014 bis Ende Januar 2017 unter dem Förderkennzeichen 01UO1317A das Verbundprojekt »Die Pflege der Dinge. Die Bedeutung von Objekten in Geschichte und gegenwärtiger Praxis der Pflege«, in dem die Autorin mitwirkte, gefördert hat.

Im Zuge einer ethnographischen Erhebung erfolgten zwischen 2014 und 2017 wiederholte Besuche von 2 Altenpflegeheimen, während derer teilnehmende Beobachtungen in verschiedenen Bereichen (der Tagespflege und verschiedener Wohngruppen) durchgeführt und schwerpunktmäßig Pflegekräfte bei ihrer Arbeit begleitet und interviewt wurden. Wesentliches Ziel war es, über die beobachteten Situationen von Toilettenstuhleinsätzen hinaus etwas über die alltäglichen Abläufe, Beziehungen, sowie die generelle Arbeitsorganisation zu erfahren. Ergänzend wurden historische und zeitgenössische pflegerische Konzepte und Debatten anhand von Lehrbüchern, Praxisanleitungen und ähnlichem analysiert.

So fanden sich während der teilnehmenden Beobachtungen bereits Hinweise dafür, welchen Stellenwert die Körperausscheidungen der zu Pflegenden bei den MitarbeiterInnen haben können bzw. wie damit umgegangen werden sollte. Neben ausgeklügelten Formen von Geruchsmanagement – bspw. durch spezielle Entsorgungssysteme von benutzten Windelhosen – fanden sich Hinweise darauf, dass der Umgang insbesondere mit Fäkalien trotz seiner Alltäglichkeit nicht immer einfach war. So behauptete ein Pfleger im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit Ausscheidungen, »nicht jeder schafft es«. In diesen wenigen Worten deutete sich bereits an, was auch an anderen Stellen auftauchte: Ein souveräner Umgang mit Ekel schien ein Distinktionsmerkmal einer professionellen Pflege zu sein.

Toilettenstühle waren in dem beforschten Pflegeheim omnipresent: In fast jedem Zimmer von BewohnerInnen (in den beforschten Heimen waren dies durchweg Einzelzimmer) waren sie anzutreffen, meist in den zugehörigen Badezimmern. In der stationären Pflege können die Toilettenstühle insofern als ›personalisierte‹ oder gar ›persönliche‹ Gegenstände bezeichnet werden, als jede/r Bewohner/in einen eigenen Toilettenstuhl im eigenen Zimmer oder Badezimmer stehen hatte, der in der Regel über die jeweilige Krankenversicherung der/des Bewohners/in bezogen oder durch das Pflegeheim gestellt wurde. In einem Gespräch über spezielle Wünsche bei BewohnerInnen meinte ein Pfleger, die BewohnerInnen seien zwar zufrieden mit den gestellten Modellen. Er fügte hinzu, dass er es persönlich schöner fände, wenn es eine Wahl gäbe, wenn sich BewohnerInnen zum Beispiel einen Toilettenstuhl in einer anderen Farbe aussuchen könnten, wenn sie lieber einen roten statt einen schwarzen Sitz haben wollten. Der Toilettenstuhl schien also ein über das erforderliche hinaus standardisiertes Ding zu sein, dass nur in seltenen Fällen an die BewohnerInnen angepasst wurde. Wenn, dann aufgrund körperlicher Voraussetzungen (bspw. Toilettenstühle in Übergrößen mit breiterer Sitzfläche).

Die Untersuchungsperspektive des induktiv erfolgenden Forschungsvorhabens orientierte sich an der Ethnomethodologie und den nah verwandten Work-

place Studies (Garfinkel 1986, Heath et al. 2000, Böhringer/Wolff 2010). Ausgangspunkt war die Prämisse, dass Objekte potenzielle Schlüssel für Handlungen sein können. Das Adjektiv »potenziell« verweist auf Annahmen der Material Culture Studies über die Mehrdeutigkeit oder, wie Hans Pater Hahn (2015) es nennt, den Eigensinn der Dinge. Diese Annahmen sensibilisieren dafür, dass sich Objekte in und zu Handlungen immer anders verhalten: Die Mehrdeutigkeit der Dinge ›entläd‹ sich sozusagen in jeder Situation anders, da die Mitwirkung und Bedeutung von Dingen erst im situativen Vollzug einer Handlung erwirkt wird. Es ist eine ›interaktive Arbeit‹ vonseiten aller Beteiligter (vor allem der Menschen) von Nöten (Dunkel/Weihrich 2010, Rouncefield/Tolmie 2011). Diese interaktive Arbeit sollte vom Objekt ausgehend in den Blick genommen werden, um den jeweiligen situativen Vollzug einer Handlung analytisch ›aufzuschließen‹.

Auf der Grundlage der soweit knapp skizzierten objekttheoretischen Betrachtungen heraus erfolgte die Untersuchung der Rolle des Toilettenstuhles in der unterstützten Ausscheidung auf verschiedenen Ebenen: Zum einen im Hinblick auf die stoffliche Beschaffenheit von Toilettenstühlen als auch hinsichtlich des situativen Einsatzes von Toilettenstühlen, also der Interaktionen von Menschen mit einem Toilettenstuhl (und möglichweise anderen Dingen). Nicht zuletzt erfolgte die Untersuchung in Bezug auf die Frage nach der sozialen Ordnung des unterstützten Ausscheidens, also der Frage danach, welche Rolle der Toilettenstuhl in der erwähnten Herausforderung des unterstützten Ausscheidens haben kann. Mit einem Blick auf die Mikroebene werden nun beispielhaft zentrale Ergebnisse der Untersuchung nah an der konkreten Situation des Einsatzes vorgestellt.

Stoffliche Beschaffenheit

Um die materiale und funktionale Beschaffenheit eines Toilettenstuhles, wie er in den untersuchten Settings vorgefunden wurde, zu analysieren, soll zunächst ein Blick auf eine fotografische Abbildung erfolgen.

Bei dem hier abgebildeten Objekt handelt es sich um das Modell eines Toilettenstuhles das in einem untersuchten Pflegeheim häufig eingesetzt wurde und in fast allen Zimmern von BewohnerInnen zu finden war. Wie auf der abgebildeten

Abbildung 1: Toilettenstuhl, aktuell eingesetzt in einem Pflegeheim in Deutschland

Quelle: Thomas Bruns, Berlin

Fotografie zu erkennen ist, ist die Sitzfläche nach unten geklappt. Der Toilettenstuhl erscheint damit zunächst neutral, nicht auf den ersten Blick als ein Gegenstand für Ausscheidungen erkennbar. Von der Form her erinnert er an einen Stuhl, durch seine Rollen ähnelt er mehr noch einem Rollstuhl. Oberhalb der Rückenlehne ist ein Griff angebracht, der darauf hinweist, dass der Toilettenstuhl von einer zweiten (neben der auf ihm sitzenden) Person geschoben werden kann. Auch die Bremsen scheinen eher von dieser zweiten Person bedient zu werden, da sie ebenfalls hinten (Rückteil) angebracht sind. Von seiner stofflichen Beschaffenheit her besteht der Toilettenstuhl vornehmlich aus dezenten, zurückhaltenden Farben (Schwarz, Grau und Weiß), sowie aus belastbaren Materialien: Das Gestell ist aus Edelstahl, die Sitzfläche und Rücklehne bestehen aus PVC, die Armlehne ist mit Thermoplast überzogen und der Toiletteneimeraufsatz und die diesen umrandende Sitzfläche sind aus synthetischem Polymerstoff. Der Toilettenstuhl besteht also

aus Materialien, die Stabilität versprechen, die aufgrund ihrer glatten Oberfläche leicht abwischbar und desinfizierbar sind.

Situativer Einsatz

Anhand einer Sequenz aus einem Beobachtungsprotokoll, in der eine Pflegekraft einer Heimbewohnerin vermittels eines Toilettenstuhles zum Toilettengang verhalf, soll diese Ebene nun beispielhaft dargestellt werden. In dem beobachteten Fall handelte es sich um eine bewegungseingeschränkte Bewohnerin, die pseudonymisierend Frau O. genannt wurde. Diese saß im Rollstuhl und war zudem »kognitiv eingeschränkt«, wie es der Pfleger, der hier Herr P. genannt wurde, erklärte. Herr P. verhalf Frau O. durch Einsatz eines technischen Gerätes, eines Stehlifters auf den Toilettenstuhl.

»Herr P. geht zum Toilettenstuhl und schiebt diesen näher an den Lifter. Dann zieht er die Windelhose von Frau O. aus. Frau O., die im Lifter ›hängt‹, macht daraufhin wieder ihre Bebä-Laute, nun deutlich stärker. Es klingt wie ein missmutiger Laut. Herr P. meint zu ihr »ja, wir sind gleich fertig« und fährt dann den Lifter runter, bis Frau O. auf dem Toilettenstuhl zum Sitzen kommt. Herr P. wirft die Windelhose in den Mülleimer, macht den Gurt von ihren Unterschenkeln los und schiebt den Lifter ein wenig bei Seite. Dabei meint er, dass jetzt noch die Decke kommt. Er zieht sich die Handschuhe aus, macht den Brustgurt des Lifters ab. Während er sagt, dass Frau O. nun »TV« schauen wird und er das Bett nun macht, holt er eine Tagesdecke, wickelt diese um den Oberkörper von Frau O. und macht dann den Fernseher an. Frau O.d schaut auf den Fernseher und beendet ihre Bebä-Laute.« [Beobachtungsprotokoll vom 23.03.2015]

Was sagt uns dieses Beispiel über die Rolle des Toilettenstuhles in der unterstützten Ausscheidung? Zunächst fällt auf, dass Ausscheidung hier anders gelöst wurde, als es ›normalweise‹ erfolgt: Nämlich im eigenen Bad oder WC, einem separaten, in der Regel abschließbaren Raum, diese räumliche Trennung erfolgte hier nicht. Die flexible räumliche Einsetzbarkeit des Toilettenstuhles führte dazu, dass das Zimmer der Bewohnerin durch den Toilettenstuhl als *quasi-mobile Toilette* zum WC ausgeweitet und auch als solches genutzt wurde. Es entstand eine Art Mischform aus dem zum WC umfunktionierten Zimmer, was konträr steht zu den geläufigen Vorstellungen vom ›stillen Örtchen‹ – als dem Ort der Privatheit schlechthin. Allerdings wurde das Zimmer erst durch den Toilettenstuhl mit einem Menschen darauf als auch weiteren Gegenständen wie z.B. der Decke zu einem *Toilettenraum auf Zeit*.

Durch die Gegenwart des Toilettenstuhls ist ein neues heterogenes Ensemble von Dingen entstanden, die in sich ganz widersprüchliche Konnotationen tragen: Sie werden vor allem durch die Pflegekraft temporär miteinander in Verbindung gebracht. Sie bilden kein dauerhaftes Netzwerk, in dem sie in kausaler Wechselwirkung zueinander stehen (vgl. dazu die Kritik an der Netzwerkidee bei Hahn 2015: 25ff.). Dieses Ensemble von Dingen und Menschen (als auch Räumen bzw. Positionen in Räumen) ist zeitlich begrenzt und macht eben dadurch sichtbar, dass in dem Hier und Jetzt der Situation etwas ›Privates‹ bzw. ›Intimes‹ vor sich geht.

Die geschilderten Abläufe erfolgten fast ohne Worte: Der Toilettenstuhl wurde en passant ins Spiel gebracht, ohne Erklärungen, Fragen oder gar Monierungen. Es erschien wie eine routinisierte Handlung des Arbeitsalltages. Zu verbaler Kommunikation kam es in dem Moment, indem Pfleger P. die Windelhose von Frau O. ausgezogen hatte. Während sie also in dem Stehlifter hing und diesem technischen Gerät und dem Pfleger salopp formuliert ›ausgeliefert‹ war, wurde ihr der Genitalbereich freigelegt. Ihre Reaktion war eine klare Beschwerde. Der Pfleger gab ihr daraufhin zu verstehen, dass diese zwar eine Berechtigung hat – wohl, weil es ein schambehaftetes Moment war (das wohl auch noch dadurch verstärkt wurde, dass eine fremde Frau – die Beobachterin – anwesend war). Der Pfleger betonte jedoch gleichsam, dass er dessen ungeachtet machen muss, was er gerade machte – also die Windelhose ausziehen und somit ihren Genitalbereich frei legen – , denn er sei ja »gleich fertig«.

Danach kamen zwei weitere Dinge ins Spiel, die mit dem Einsatz des Toilettenstuhles in Verbindung gebracht wurden: Frau O. erhielt eine Decke und ihr Fernseher wurde eingeschaltet. Mit der Decke wurde, wie bereits erwähnt, ihr Intimbereich vor Blicken geschützt und auch zusätzlich wohl vor möglicher Zugluft. Durch das Fernsehen wiederum avancierte der Toilettenstuhl zu einer Art *Sitzmobiliar*. Damit erhielt er eine weitere Zuschreibung, die über die ihm (bspw. laut Herstelleranleitung) vorgesehene Funktion hinausging.

Es lässt sich festhalten, dass der Toilettenstuhl, eingebettet in ein Ensemble weiterer Dinge, verschiedene Funktionen zu erfüllen hatte: In erster Linie eröffnete er der Bewohnerin natürlich die Möglichkeit des Ausscheidens. Mit Einsatz weiterer Dinge in ihrem Zimmer wurden jedoch noch weitere Vorstellungen, vor allem dessen, was unter ›guter Pflege‹ zu verstehen sei, scheinbar mit realisiert: Das liftervermittelte Aufstehen und Aufsetzten schien auch der Mobilisierung der Bewohnerin zu dienen, mit dem ihr Kreislauf in Schwung gebracht werden sollte. Auch bei anderen BewohnerInnen wurde beobachtet, dass ein Toilettenstuhl durch Pflegekräfte gezielt zur »Mobilisation« bzw. zum »Training« eingesetzt wurde. Hier wurden unter anderem als weiteres Objekt ein Bettrahmen ins Spiel gebracht, an dem sich ein Bewohner festhielt, um beim Umsetzen vom Rollstuhl auf den

Toilettenstuhl mobilisiert zu werden. Die Vorstellung, pflegerisches Handeln mit Dingen wie einem Toilettenstuhl professionell zu gestalten, tauchte also in den teilnehmenden Beobachtungen wiederholt auf. In dem oben beschriebenen Fall wurde die gleichzeitige Nutzung des Toilettenstuhles als Fernsehsessel durch den Pfleger zusätzlich damit begründet, dies entspreche dem Wunsch des Angehörigen der Bewohnerin. Auch dies ist ein Punkt, der durch Pflegekräfte des Öfteren als ein positiver Aspekt pflegerischen Handelns gedeutet wurde.

Durch weitere Dinge wie der Decke oder den Einmalhandschuhen schien zudem eine gewisse *Diskretion* im Umgang mit entblößten Körperstellen ermöglicht. Wobei die Handschuhe wohl auch wegen einschlägiger Hygienevorschriften getragen wurden. Wäre der Toilettenstuhl mit seinen Rollen nicht mobil einsetzbar, wäre die hier dargestellte Bearbeitung der Herausforderung unterstützter Ausscheidung als ein Ablauf, in dem zum einen mit Scham und der Wahrung von Intimsphäre umgegangen wird und gleichzeitig Ideen von ›guter Pflege‹ ins Spiel gebracht werden, wohl so nicht möglich gewesen.

Im Ensemble mit anderen Dingen wie dem Stehlifter, Einmalhandschuhen und der Decke (oder, wie in einem anderen Fall, bspw. ein Bettrahmen) wurde der Toilettenstuhl zu einem Objekt, das *multifunktionale Zuschreibungen* erhalten kann. Der Toilettenstuhl wurde dadurch nur begrenzt determiniert bzw. auf eine einzige Sache festgelegt bzw. nicht ausschließlich mit Fäkalien behaftet. Ganz im Gegenteil: Durch die Bandbreite an verschiedenen Zuschreibungen wurde eine engführende Assoziationsmöglichkeit auf Ausscheidungen inklusive der gesellschaftlichen Konventionen, die damit in Verbindung stehen können, abgeschwächt. In dieser funktionalen Vielgestaltigkeit des Toilettenstuhles zeigen sich Analogien zu dem »Fluidity«-Konzept von Annemarie Mol und John Law (1994), welches auch Ähnlichkeiten zum Konzept des »Boundary Object« (Star/Griesemer 1989) aufweist: Ein Objekt, dessen Grenzen unscharf, unklar und beweglich bzw. nicht fixierbar sind. Ein fluides Objekt kann verschiedene Identitäten gleichzeitig annehmen (De Leat/Mol 2000). Jede Identitätsform eines fluiden Objektes beinhaltet auch eine Variante seiner Umwelt (als Projektion) bzw. spiegelt es bis zu einem gewissen Grad die Umwelt wider, in der es eingesetzt wird. Diese Anpassung hat jedoch eindeutige Grenzen, die sich nicht zuletzt an den stofflichen Begebenheiten eines Objektes festmachen ließen und was auch anhand des Toilettenstuhles und seinen kontextuell und kulturell eingebetteten situativen Einsatz aufgezeigt werden kann. Darauf soll nun abschließend eingegangen werden.

Der Toilettenstuhl als Herausforderung

Anhand eines weiteren empirischen Beispiels, hier eines Interviewauszuges, soll verdeutlicht werden, dass die multivarianten Zuschreibungen des Toilettenstuhls, mehr als ein Ding der Ausscheidung zu sein, gewisse Grenzen zu haben scheint.

Herr P. (Pfleger): »Ich bin kein guter Freund von [lacht] Toilettenstühlen eig/also Sitz, äh, diese ähm, äh, Sitztoilettenstuhl. [lacht] Ja? Bin ich kein guter Freund, ich sitze eher meine Bewohner auf die Toilette. [lacht] Auf die gewöhnliche, mit dem Lifter geht´s dann am besten. Ja?«

L. Artner: »Ja.«

Herr P.: »Muss ich nich' ständig an dem Bewohner rumzerren. Und ich denke, ähm, ja Lifter, sehr sehr hilfreich.«

L. Artner: »Diesen Toilettenstuhl benutzen sie nicht gerne. Kann ich fragen, also, warum?«

Herr P.: »Sie sitzen gerade auf'm Stuhl. Ja? Ähhh ich wüsste nicht ob sie auf'm Stuhl auch Toilette, ihre [lacht] ihr verstehen Sie? Ob sie da ihren Stuhlgang oder sonstiges verrichten. Es passt einfach nicht in mein Bild, in mein Konzept. Also in mein menschliches Verständnis. Wenn man die Sache mit gesundem Menschenverstand sieht dann äh (2) meines Erachtens, äh, finde ich es nicht in Ordnung.«

In der Antwort des interviewten Pflegers, Herrn P., zeigt sich eine gewisse Irritation, die aufzukommen scheint, wenn es um die Benutzung des Toilettenstuhles für den Stuhlgang geht. Denn der Toilettenstuhl widerspricht seinen Vorstellungen eines ›geordneten‹ Stuhlganges: Normalerweise sollte man nicht so aufrecht sitzen, wie auf einem Stuhl. Dies impliziert folgerichtig die Annahme, dass dies auch nicht auf einem Ding, dass einem Stuhl ähnelt oder gar selbst eine besondere Form von Stuhl darstellt (wie der Toilettenstuhl), erfolgen sollte. Dies widerspreche dem »gesunden Menschenverstand«. Überspitzt formuliert scheint es gemäß dieser Formulierung fast schon eines Menschen unwürdig, so seinen Stuhlgang verrichten zu müssen.

Obwohl der Toilettenstuhl in seinem situativen Einsatz, wie weiter oben dargestellt, weitaus mehr zu sein schien, als nur ein Ding zur unterstützten Ausscheidung (ein Trainingsgerät, Sitzmobiliar etc.), bleibt doch etwas an ihm haften, das

nicht nur irritiert, sondern umgangen zu werden scheint: Denn Pfleger P. tendiere dazu, »eher meine Bewohner auf die Toilette«, genauer: auf »die gewöhnliche« zu setzen. Der Toilettenstuhl ist in der Gegenüberstellung zur gewöhnlichen Toilette also etwas nicht Normales, etwas, dass »nicht in Ordnung« sei. Das bedeutet im Umkehrschluss: Auch bei der unterstützen Ausscheidung wirken Vorstellungen, dass dies ›eigentlich‹ auf einer Toilette (einem WC) laufen sollte. Der Toilettenstuhl signifiziert dann den eingangs erwähnten sozialen Grenzfall: Er macht ganz konkret erlebbar, dass es sich nicht mehr um einen ›normalen‹ Umgang mit Körpern, Nähe und Distanz handeln kann. Er irritiert und wird selbst zu einer Art Herausforderung im Prozess der (herausfordernden) unterstützten Ausscheidung. Über dieses Spannungsverhältnis soll nun abschließend resümiert werden.

BRIDGING THE LINK BETWEEN THINKING AND STINKING?

Was sind nun die wichtigsten Schlussfolgerungen aus den hier präsentierten empirischen Beispielen über den Umgang mit der Herausforderung der unterstützten Ausscheidung mit einem zuweilen herausfordernden Ding wie einem Toilettenstuhl?

Zwei Aspekte treten besonders in Erscheinung, die hier als Fazit herausgestellt werden sollen: Zum einen wird mit und durch einen Toilettenstuhl eine spezifische Herausforderung (der soziale Grenzfall der unterstützten Ausscheidung) bearbeitbar gemacht. Das heißt, der eingangs erwähnte »link between thinking and stinking« (Loudon 1975: 5) kann ein Stück weit überbrückt werden: Die ›dirty work‹ der Pflege wird umgedeutet, als Zeichen professionellen Handelns aufgewertet indem der Toilettenstuhl bspw. auch als Trainingsgerät fungiert. Diese Zuschreibungen und Umdeutungen haben jedoch, zum anderen, gewisse Grenzen: Der Toilettenstuhl bleibt mit bestimmten kulturellen Vorstellungen von Ausscheidungen und sozial ›angemessenem‹ Umgang damit verhaftet. Er stellt damit selbst als materiales Objekt auch eine gewisse Herausforderung dar (zumindest wurde dies im Zuge der Studie für Pflegekräfte nachgewiesen). Wie bereits oben erwähnt, werden selbst im Kontext der Pflege, in dem mit Ausscheidungen anders als ›normalerweise‹ umgegangen werden muss, durchaus herrschende normative Vorstellungen wirkmächtig gemacht.

Auch wenn ein Toilettenstuhl mehr sein und ermöglichen kann als ›nur‹ bei der (unterstützten) Ausscheidung dienlich zu sein, so kann er – zumindest in der Pflege – auch etwas anderes aber wohl schwerlich etwas gänzlich anderes sein. Selbst wenn er zum Beispiel wie im beforschten Pflegeheim ebenfalls beobachtet,

des Öfteren zum Duschen eingesetzt wurde, behielt er seine Bezeichnung: Er blieb der »Toilettenstuhl«.

Ähnlich wie es Goffman in seinen Stigmastudien (1975) besprochen hatte, finden sich auch in den hier besprochenen Fällen Hinweise darauf, dass Ekel eine sozial modellierte Bewegung bzw. eine (anerzogene) internalisierte physische Reaktion ist. Auch und vor allem in solchen Kontexten, in denen man sich regelmäßig damit auseinandersetzen muss. Gleichzeitig hat das Beispiel des Toilettenstuhles als ein Ding, mit dem dieser Herausforderung begegnet wurde und das selbst eine Herausforderung darstellen kann, gezeigt, dass Ekel und die Reaktion auf (fremde) dreckige Körper sowie der ›angemessene‹ Umgang mit dem Grenzfall unterstützter Ausscheidung situativ ausgehandelt wird. Damit verweist diese Untersuchung auf den Herstellungscharakter bzw. die Herstellungsleistung in der interaktiven Bearbeitung von (Dingen als) Herausforderung: Indem der Toilettenstuhl Ekel mit professionellem pflegerischem Handeln, Fürsorge mit Funktionalität in Verbindung bringen kann, hilft er dabei, einen der ›delikatesten‹ Momente pflegerischer Arbeit so zu realisieren, dass die Beteiligten ihr Gesicht wahren können. Der Toilettenstuhl besitzt gerade als ›herausforderndes Ding‹ eben auch das Potential, Widersprüche in der Pflege positiv umzudeuten, ja, sich zu eigen zu machen.

LITERATUR

Artner, Lucia/Böhringer, Daniela (2017): »Die Veralltäglichung grenzwertiger Arbeit durch Pflegedinge«, in: Lucia Artneret al. (Hg.), Pflegedinge – Materialitäten in Pflege und Care, Bielefeld: transcript, S. 169-198.

Ashforth, Blake E./Kreiner, Glen E.(2002): »Normalizing emotion in organizations: Making the extraordinary seem ordinary«, in: Human Resource Management Review 12, S. 215-235.

Bergstrom, Linda/Roberts, Joyce/Skillman, Leslie/Seidl, John (1992): »›You'll Feel Me Touching You, Sweetie‹: Vaginal Examinations During the Second Stage of Labor«, in: Birth 19 (1), S. 10-18.

Böhringer, Daniela/Wolff, Stephan (2010): »Der PC als »Partner« im institutionellen Gespräch«, in: Zeitschrift für Soziologie 39 (3), S. 233-251.

Bourke, John Gregory (1992): Das Buch des Unrats (= Neuauflage der 1913 erschienen deutschsprachigen Ausgabe.), Frankfurt: Eichborn.

Bolton, Sharon C. (2005): »Women's Work, Dirty Work: The Gynaecology Nurse as ›Other‹«, in: Gender Work and Organization 12 (2), S. 169-186.

De Laet, Marianne/Mol Annemarie (2000): »The Zimbabwe Bush Pump: Mechanics of a fluid technology«, in: Social Studies of Science 30 (2), S. 225-263.

Depner, Anamaria (2015): Dinge in Bewegung – zum Rollenwandel materieller Objekte: Eine ethnographische Studie über den Umzug ins Altenheim, Bielefeld: transcript.

Dongen, Els van (2001): »›It Isn't Something to Yodel About, but it Exists!‹ Faeces, Nurses, Social Relations and Status within a Mental Hospital«, in: Aging & Mental Health 2001 5 (3), S. 205-215.

Douglas, Mary (1966): Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London: Praeger.

Dreßke, Stefan (2008): »Identität und Körper am Lebensende: die Versorgung Sterbender im Krankenhaus und im Hospiz«, in: Psychologie und Gesellschaftskritik 32 (2/3), S. 109-129.

Dunkel, Wolfgang/Weihrich, Margit (2010): »Arbeit als Interaktion«, in: Fritz Böhle/Günther G. Voß/Günther Wachtler (Hg.), Handbuch Arbeitssoziologie, Wiesbaden: VS, S. 177-202.

Edwards, Susan Christine (1998): »An anthropological interpretation of nurses' and patients' perceptions of the use of space and touch«, in: Journal of Advanced Nursing 28 (4), S. 809-817.

Elias, Norbert (1976): Über den Prozeß der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Frankfurt: Suhrkamp.

Emerson, Joan P. (1970): »Behavior in Private Places: Sustaining Definitions of Reality in Gynecological Examination«, in: Recent Sociology 2, S. 74-97.

Faber, René (1994): Von Donnerbalken, Nachtvasen und Kunstfurzern: Eine vergnügliche Kulturgeschichte, Frankfurt: Eichborn.

Fowler, Chris/Harris, Oliver J. T. (2015): »Enduring Relations: Exploring a Paradox of New Materialism«, In: Journal of Material Culture 20 (2), S. 127-148.

Frers, Lars (2010): »Automatische Irritationen. Überlegungen in Video zur Initiativentfaltung der Dinge«, in: Gesellschaft für Ethnographie e.V./Elisabeth Tietmeyer/Claudia Hirschbergerandere (Hg.), Die Sprache der Dinge: Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die materielle Kultur, Münster u.a.: Waxmann, S. 195-202.

Garfinkel, Harold (1986): Ethnomethodological Studies of Work, London: Routledge

Geest, Sjaak van der (2002): »The Toilet: Dignity, Privacy and Care of Elderly People in Kwahu, Ghana«, in: Sinfree Makoni/Koen Stroeken (Hg.), Ageing in Africa: Sociolinguistic and Anthropological Approaches, Aldershot: Ashgate, S. 227-244.

Geest, Sjaak van der (2007): »Not Knowing about Defecation«, in: Roland Littlewood (Hg.), On Knowing and Not Knowing in the Anthropology of Medicine, Walnut Creek: Left Coast Press, S. 75-86.

Goffman, Erving (1975): Stigma, Frankfurt: Suhrkamp.

Hahn, Hans Peter (2015): Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen, Berlin: Neofelis.

Hangl, Alexandra (2015): »Ekel in der Krankenpflege: Orte, Praktiken und Funktionen«, in: Timo Heimerdinger (Hg.), Igitt. Ekel als Kultur (= Bricolage 8), Innsbruck: Innsbruck University Press, S. 83-104.

Heath, Christian/Knoblauch, Hubertus/Luff, Paul (2002): »Technology and social interaction: the emergence of ›workplace studies‹«, in: British Journal of Sociology 51 (2), S. 299-320.

Heimerl, Birgit (2006): »Choreographie der Entblößung: Geschlechterdifferenz und Personalität in der klinischen Praxis«, in: Zeitschrift für Soziologie 35 (5), S. 372-391.

Hicks, Dan (2010): »The Material-Cultural Turn: Event and Effect«, in: Dan Hicks/Mary Carolyn Beaudry (Hg.), The Oxford Handbook of Material Culture Studies, Oxford: Oxford University Press, S. 25-98.

Hodder, Ian (2014): »The Entanglements of Humans and Things: A Long-Term View«, in: New Literary History 45 (1), S. 19-36

Köther, Ilka (2011): Altenpflege. 3. Überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart und New York: Georg Thieme Verlag.

Korff, Gottfried (2005): »Sieben Fragen zu den Alltagsdingen«, in: Gudrun König (Hg.), Alltagsdinge. Erkundungen der materiellen Kultur, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, S. 29-42.

Krey, Hiltrud (2003): Ekel ist okay. Ein Lern- und Lehrbuch zum Umgang mit Emotionen in Pflegeausbildung und Pflegealltag, Hannover: Kunz.

Latour, Bruno (2008): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Berlin: DeGruyter.

Lawler, Jocalyn (1991): Behind the Screens: Nursing, Somology, and the Problem of the Body, Sydney: Churchill Livingston.

Lea, Rachel V. (2001): The Performance of Control and the Control of Performance: Towards a Social Anthropology of Defecation, PhD diss., Brunei University, London: Brunei University.

Loudon, Joseph B. (1975): »Stools, Mansions & Syndromes«, in: Rain 10, S. 1-5,

McMurray, Robert (2012): »Embracing Dirt in Nursing Matters«, in: Ruth Simpson et al. (Hg.), Dirty work: Concepts and Identities, Basingstoke: Palgrave Macmillan, S. 126-142.

Menche, Nicole (2007): Pflege heute, München: Elsevier.

Menninghaus, Winfried (2002): Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung, Frankfurt: Suhrkamp.

Mol, Annemarie/Law, John (1994): »Regions, Networks and Fluids: Social Topology«, in: Social Studies of Science 24 (4), S. 641-671.

Miller, Daniel (1987): Material Culture and Mass Consumption, Oxford: Blsckwell.

Nevile, Maurice/Haddington, Pentti/Heinemann, Trine/Rauniomaa, Mirka (2014): »On the International Ecology of Objects«, in: Maurice Nevile et al. (Hg.), Interacting with Objects. Language, Materiality, and Social Activity, Amsterdam und Philadelphia: Benjamins, S. 3-26.

Pernlochner-Kügler, Christine (2004): »Umgang mit Schamgefühlen in der Pflege«, in: Kinderkrankenschwester 23 (9), S. 58-61.

Ringel, Dorothee (2014): Ekel in der Pflege, Frankfurt: Mabuse Verlag.

Rouncefield Mark/Tolmie, Peter (2011): »Preface and Overview: Garfinkel's Bastards…?«, in: Dies. (Hg.), Ethnomethodology at Work, Farnham und Burlington: Ashgate, S. xvii-xxv.

Sandvoll, Anne Marie/Karine Grov, Ellen/Kristoffersen, Kjell/Hauge, Solveig (2015):» When Care Situations Evoke Difficult Emotions in Nursing Staff Members: an Ethnographic Study in Two Norwegian Nursing Homes«, in: BMC Nursing 14 (40), S. 1-6.

Schewior-Popp, Susanne/Sitzmann, Franz/ Ullrich, Lothar (2009): Thiemes Pflege: Das Lehrbuch für Pflegende in Ausbildung, Stuttgart: Georg Thieme Verlag.

Simpson, Ruth/Slutskaya, Natasha/Lewis, Patricia/Höpfl, Heather (2012): Dirty work: Concepts and Identities, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Star, Susan L./Griesemer, James R. (1989): »Institutional Ecology, ‚Transnlations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkley's Museum of Vertbrate Zoology, 1907-1939«, in: Socila Studies of Science 19 (3), S. 387-420.

Stewart, Mary (2005): »‚I'm Just Going to Wash You Down': Sanitizing the Vaginal Examination«, in: Journal of Advanced Nursing 51 (6), S. 587-594.

Thomas, Nicholas (1991): Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific, Cambridge: Harvard University Press.

Twigg, Julia (2000): Bathing – the Body and Community Care, London und New York: Routledge.

Werner, Florian (2011): Dunkle Materie. Die Geschichte der Scheiße, München: Nagel & Kimche.

Wolkowitz, Carol (2002): »The Social Relations of Body Work«, in: Work, Employment and Society 16 (3), S. 497-510.

ONLINEQUELLEN

Artner, Lucia/Atzl, Isabel (2016): »Pot and Power: The Role of the Nonhuman in a Very Human Business«, in: On_Culture: The Open Journal for the Study of Culture 2. Online verfügbar: <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2016/12355/> (letzter Zugriff: 30.01.2017).

Hand Book of Sulabh International Museum of Toilets (o.J.): Online verfügbar unter: www.sulabhtoiletmuseum.org/contact/hand-book-download/ (letzter Zugriff: 31.05.2017).

Möllring, Bettina (2003): Toiletten und Urinale für Frauen und Männer – die Gestaltung von Sanitärobjekten und ihre Verwendung in öffentlichen und privaten Bereichen. Dissertationsschrift an der Universität der Künste in Berlin, Online verfügbar: d-nb.info/971090645/34 (letzter Zugriff: 08.12.2016).

Dinge des Exils

Der ambivalente Umgang nachfolgender Generationen mit dem deutsch-jüdischen Erbe. Ein Werkstattbericht

Elke-Vera Kotowski

EINLEITUNG

Menschen in post-industriellen Gesellschaften der Gegenwart besitzen in ihrem persönlichen Umfeld durchschnittlich 10.000 Dinge, in einer westafrikanischen Stammesgesellschaft hingegen 150, so eine Studie zu Beginn des 21. Jahrhunderts (Hahn/Spittler/Verne 2008). Materielle Kultur umgibt den Menschen also auch durch die physisch präsenten Objekte in seinem Besitz, die ihn jedoch meist unauffällig begleiten und nur anlassbezogen wahrgenommen werden. Die gesellschaftlichen, sozialen und zeitlichen Zusammenhänge, die sie mit sich bringen, sind ihnen eigen, werden jedoch nicht systematisch erfasst.

Was aber passiert, wenn Dinge aus ihrem Kontext gerissen werden beziehungsweise das Wissen, das die Objekte begleitet, verloren geht und wieder sichtbar gemacht werden muss? Dazu wird nicht nur das jeweilige Objekt in seiner ›natürlichen Umgebung‹ benötigt, aus der, einmal entnommen, die Rekonstruktion der soziohistorischen Begebenheiten um ein Vielfaches erschwert wird, sondern auch dessen Geschichte.

Im vorliegenden Beitrag stehen Dinge des Exils im Forschungsfokus und zwar Objekte, die mit ihren Besitzern in der Zeit des Nationalsozialismus Deutschland verlassen haben und in der Fremde die verlorene Heimat imaginieren konnten. In einem aktuellen Forschungsprojekt wird der Übergang dieser ›Dinge des Exils‹ an die nachfolgenden Generationen untersucht und hier als work in progress vorgestellt. Nach einer Einstimmung in den historischen Kontext wird die Bedeutung

Abbildung 1: Heimatimaginationen – nicht in Öl sondern mit Stickgarn festgehalten. Eine süddeutsche Landschaft aufgehängt in einem Wohnzimmer in Lima

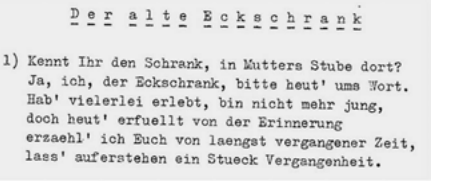
Quelle: E.-V. Kotowski

von Heimatobjekten als Semiophoren, sichtbare Zeichen des unsichtbaren Bedeutungszusammenhangs der zurück gelassenen Heimat, thematisiert. Die Objekte werden zu Heimatersatz und Symbol für das kulturelle Erbe und die eigene Identität – der Geflohenen und deren nachfolgende Generationen. Aber gerade durch den Übergang der Objekte von einer Generation auf die nächste werden diese selbst zu geschichteten Objekten mit einer eigenen Exilbiografie. Diese Objekte des Exils symbolisieren das kulturelle Erbe, die eigene Identität und eine Imagination der verlassenen wie der gefundenen Heimat und das für die ersten, zweiten und die folgenden Generationen der Vertreter eines deutschsprachigen Judentums, das seit seiner Flucht aus dem nationalsozialistischen Deutschland in der ganzen Welt verstreut lebt (Abb. 1).

Abbildung 2: Ein Eckschrank früher in Pirmasens heute in Buenos Aires

Quelle: E.-V. Kotowski

Abbildung 2a: Die Geschichte des Möbels wird von Generation zu Generation in Form eines Gedichtes fortgeschrieben



Der alte Eckschrank

1) Kennt Ihr den Schrank, in Mutters Stube dort?
Ja, ich, der Eckschrank, bitte heut' ums Wort.
Hab' vielerlei erlebt, bin nicht mehr jung,
doch heut' erfuellt von der Erinnerung
erzaehl' ich Euch von laengst vergangener Zeit,
lass' auferstehen ein Stueck Vergangenheit.

Quelle: E.-V. Kotowski

DER HISTORISCHE KONTEXT

Zwischen 1933 und 1943 emigrierten annähernd 300.000 deutsche Juden in über 90 Länder aller Kontinente (vgl. Strauss 1980: 313). Mit ihnen verließen auch Teile ihres materiellen Besitzes Deutschland. Wo die Ausfuhr von Wertgegenständen verboten war, steigerte sich das Bedürfnis, Dinge von persönlichem Wert mit auf die Reise zu nehmen. An die Stelle von Heimat traten Heimat-Objekte. Die aus dem vertrauten »System der Dinge« (Baudrillard 2001) ausgegliederten Gegenstände fügten sich wie ihre Eigentümer in das kulturelle Umfeld der Aufnahmeländer ein. Thora-Rollen aus Dresden wurden Teil von Gottesdiensten in Buenos Aires, Kommoden, die zuvor in Frankfurter Wohnzimmer standen, wur-

Abbildung 3: Still aus dem Dokumentarfilm »Die Wohnung«

Quelle: E.-V. Kotowski

den in New Yorker living rooms integriert. Dennoch blieben sie weiterhin Semiophoren (Pomian 1986), sichtbare Zeichen des unsichtbaren Bedeutungszusammenhangs der zurück gelassenen Heimat. Bedingt durch den Generationswechsel befinden sich diese ›Dinge des Exils‹ nur noch selten in den Händen der Personen, mit denen sie ausgereist sind. Sie führen eine eigene ›Exilbiographie‹ in den Beständen von Archiven oder in den Haushalten der Nachkommen der Auswanderer (Abb. 2).

Die Auseinandersetzung mit der Ding-Welt der jüdischen Emigration spielt für die nachfolgenden Generationen nicht selten eine ambivalente Rolle. Zudem wurden die ›Dinge des Exils‹ Teil der Biographien der Nachkommen und somit zu ›geschichteten Objekten‹, an welche die verschiedenen Bedeutungszuschreibungen der jeweiligen Generationen geknüpft wurden.

»Wirklichkeit und Verlässlichkeit der Welt beruhen darauf, dass die uns umgebenden Dinge eine größere Dauerhaftigkeit haben als die Tätigkeit, die sie hervorbrachte, und dass diese Dauerhaftigkeit sogar das Leben ihrer Erzeuger überdauern kann.« (Arendt 1994: 88) Und – so möchte man das Zitat von Hannah Arendt ergänzen – auch das Leben ihrer ehemaligen Besitzer.

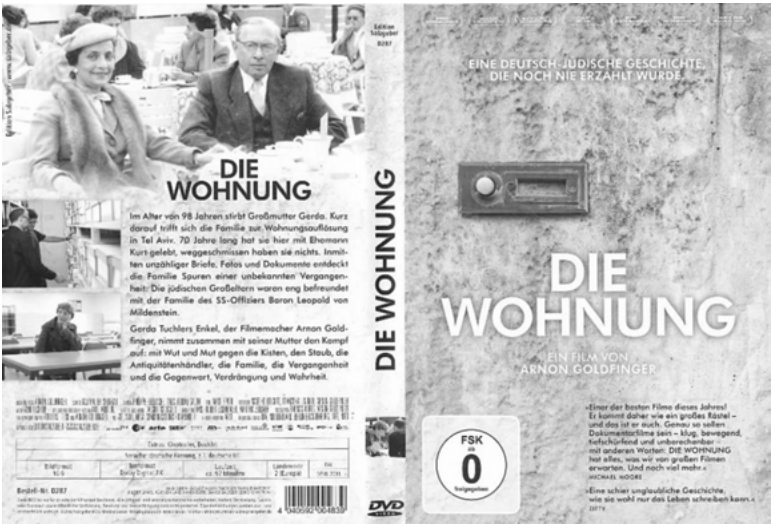
Tagtäglich werden in Buenos Aires, Chicago, Haifa, New York, São Paulo, Tel Aviv oder Toronto Wohnungen von Menschen aufgelöst, denen es gelungen war, in der Zeit des Nationalsozialismus rechtzeitig aus Deutschland zu fliehen. Deren Familien, in der Regel ihren Kindern und Enkeln obliegt es dann, den materiellen Besitz der Verstorbenen zu sichten und zu entscheiden, was aufgehoben und was entsorgt werden soll.

Der Film »Die Wohnung« (2012) des israelischen Regisseurs Arnon Goldfinger dokumentiert sehr eindrucksvoll eine solche Haushaltsauflösung im Stadtzentrum von Tel Aviv. 70 Jahre hatten die aus Deutschland emigrierten Großeltern des Filmemachers in dieser Wohnung gelebt, die angefüllt war mit Erinnerungsstücken und Utensilien, die in Berlin einst zu einem (deutschen, bildungs-)bürgerlichen Haushalt dazugehörten: weiße Damasttischdecken, Besteck und Tafelservice für mindestens zwölf Personen, Bilder an den Wänden und Perserteppiche auf den Böden. Beim Ausräumen der Schränke der Großmutter Gerda Tuchler kamen unzählige Accessoires zum Vorschein. So etwa bis zu den Ellenbogen reichende Spitzen- und Satinhandschuhe oder Fuchsstolen, die für ein Leben im warmen Mittelmeerraum nicht zu gebrauchen waren – und doch wurden sie über Jahrzehnte aufbewahrt. In der Schrankwand im Wohnzimmer waren die Bücher doppelreihig gestapelt, viele davon deutschsprachig wie beispielsweise Goethe, Schiller, Heine, Eichendorff, Kant, Schopenhauer oder Nietzsche (Abb. 3).

Goldfingers Mutter, die Tochter von Kurt und Gerda Tuchler, nähert sich widerwillig den Dingen ihrer Eltern. Ginge es nach ihr, würde alles in Mülltüten gepackt und weggeschmissen. Ihrem Sohn gegenüber hatte sie immer wieder betont: »Was zählt ist die Gegenwart«. Doch Arnon Goldfinger, der stets eine besondere Nähe zu seiner Großmutter verspürte, tat sich schwer, diese die Großeltern über Jahrzehnte umgebenden Dinge mit denen er groß geworden war, auf den Müll zu geben. Für ihn war seine Großmutter Gerda, die in ihrem Herzen nie wirklich in Tel Aviv angekommen war, und in 70 Jahren kein Hebräisch gelernt hatte, ein Phänomen. Ihre Wohnung war ein Stück Heimat, das sie in den 1930er Jahren – als sich die Familie aufgrund der wachsenden Sanktionen gegen Juden in Deutschland zur Emigration entschloss – mit einem so genannten Lift (Transportcontainer) nach Palästina verschiffte und in Tel Aviv, an die beengtere Wohnsituation angepasst, von Preußen in die Levante translozierte. Dieser Film beschreibt sehr eindrücklich, welche Bedeutung die ins Exil mitgeführten Dinge für die aus Deutschland Geflohenen darstellten.

Obwohl die Lage für die Juden im Einflussbereich der nationalsozialistischen Diktatur immer bedrohlicher wurde, fiel ihnen das Verlassen der Heimat schwer. Begriffe wie »Auswanderung« oder »Emigration« sind in diesem Zusammenhang als Euphemismen einzustufen, da sich die Vorbereitungen zur Flucht und die Flucht selbst häufig zum dramatischen Überlebenskampf gestalteten. Wegen restriktiver Einreisebestimmungen in den potentiellen Zufluchtsländern bestimmten Pässe oder Schiffstickets über das Weiterleben. Abhängig von den Umständen und vom Zeitpunkt der Flucht konnten die deutschsprachigen Juden Bruchstücke aus ihrer alten Heimat transferieren. Umso wichtiger waren daher Gegenstände, die

Abbildung 3a: Cover der DVD »Die Wohnung«, die Dokumentation einer Wohnungsauflösung, die ebenso in Buenos Aires, Kapstadt oder La Paz hätte festgehalten werden können


DIE WOHNUNG
Im Alter von 98 Jahren stirbt Großmutter Gerda. Kurz darauf trifft sich die Familie zur Wohnungsauflösung in Tel Aviv. 70 Jahre lang hat sie hier mit Ehemann Kurt gelebt, weggeschmissen haben sie nichts. Inmitten unzähliger Briefe, Fotos und Dokumente entdeckt die Familie Spuren einer unbekannten Vergangenheit: Die jüdischen Großeltern waren eng befreundet mit der Familie des SS-Offiziers Baron Leopold von Mildenstein.
Gerda Tuchlers Enkel, der Filmemacher Arnon Goldfinger, nimmt zusammen mit seiner Mutter den Kampf auf: mit Wut und Mut gegen die Kisten, den Staub, die Antiquitätenhändler, die Familie, die Vergangenheit und die Gegenwart, Verdrängung und Wahrheit.
DIE WOHNUNG
EINE DEUTSCH-JÜDISCHE GESCHICHTE, DIE NOCH NIE ERZÄHLT WURDE
DIE WOHNUNG
EIN FILM VON ARNON GOLDFINGER
FSK 0
DVD

Quelle: E.-V. Kotowski

sie an ihr Zuhause erinnerten, über die sie in der Fremde mit ungewisser Zukunft eine kulturelle Heimat herstellen konnten.

WOHNUNGSWECHSEL ALS PROZESS – ERINNERUNGSOBJEKTE

Nach der Ankunft in den fremden, nicht freiwillig gewählten Ländern, mussten die Flüchtlinge sich einrichten und mit den vorgefundenen Begebenheiten arrangieren, um sich neue Heimaten zu schaffen. Für die meisten war es nicht einfach nur ein Wohnortwechsel, sondern ein von Krisen begleiteter, lebenslang andauernder Prozess. Die Aufnahmeländer breiteten den Neuankömmlingen die Arme unterschiedlich weit aus, weshalb die Integration in die verschiedenen Gesellschaften unterschiedlich intensiv erfolgte. Häufig siedelten sich deutschsprachige Juden in Stadtteilen an, wo schon andere Exilanten lebten, wie beispielsweise im New Yorker Stadtteil Washington Heights oder in Belgrano in Buenos Aires. Dort gründeten sie landsmannschaftliche Zusammenschlüsse, die der gegenseitigen

Hilfe, aber auch der Pflege kultureller Traditionen aus der alten Heimat dienten. Solche Landsmannschaften spielten eine wichtige Rolle im Akkulturationsprozess in der neuen Heimat. (Sorin 1997) Die Erinnerung an entfernte Orte, beziehungsweise die Konstruktion erinnerter Orte aus geographischer Distanz sowie die Pflege des kulturellen Erbes aus der ›alten Welt‹ bildete und bildet für Migranten einen symbolischen Anker bei der Ausbildung von Identität und Gemeinschaft (Gupta/Ferguson 1992).

Unter ›kulturellem Erbe‹ wird in diesem Zusammenhang die Gesamtheit aller Lebensäußerungen verstanden, in denen sich eine deutsch-jüdische Identität im weitesten Sinne manifestiert. Sie repräsentiert – sowohl im Einzelnen, als auch im kollektiven Zusammenhang – Aspekte des kulturellen Gedächtnisses, welches sich in den verschiedenen historischen Phasen und Formen des deutsch-jüdischen Zusammenlebens gebildet hat. Darunter werden alle authentischen Phänomene subsumiert, die durch eine Form der einseitigen oder wechselseitigen Beeinflussung der deutschen und der jüdischen Kultur charakterisiert sind, unabhängig von einer Bewertung des potentiellen Grades des Assimilations- bzw. Akkulturationsprozesses. Materielles Erbe, wie Kunst-, Alltags- oder sakrale Gegenstände, die über ihre stoffliche Komponente hinaus eine ideelle Bedeutung aufweisen, sind ebenso relevant wie das immaterielle Erbe, das sich in kulturellen Techniken, Praxen, Kenntnissen und performativen Akten äußert. Dabei liegt kein statisches Konzept von Kulturerbe zugrunde, das bemüht ist, die Artefakte einer historisch abgeschlossenen Phase zu systematisieren. Vielmehr findet ein relationaler, prozessorientierter Begriff von Kultur Verwendung, der das Soziale jenseits simplifizierend materialistischer Zugänge konzeptualisiert und sich auch um ein Verständnis für symbolische Inhalte, Rituale und Handlungen bemüht. Die Transformationsprozesse und Beeinflussungen durch Assimilationsvorgänge, welche das deutsch-jüdische Kulturerbe in den verschiedenen Exilheimaten durchlaufen hat, werden derzeit in einem Forschungsprojekt am Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien unter dem Arbeitstitel »Dinge des Exils. Der ambivalente Umgang nachfolgender Generationen mit dem deutsch-jüdischen Erbe« untersucht und richtet ein besonderes Augenmerk auf den Übergangsprozess von der Migrationsgeneration an deren Kinder und Kindeskinder.

Als nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges das Ausmaß der Verbrechen der Schoa bekannt wurde, erhob sich in den Exilgemeinden auf der ganzen Welt eine Welle des Hasses gegen die Nationalsozialisten als Verursacher, die häufig in einen Boykott gegen alles Deutsche mündete. Deutschland wurde zu einem Tabu und zahlreiche Immigranten versuchten, ihre deutsche Herkunft geheim zu halten. Angesichts der Schoa wirkten ihre Migrantenschicksale »harmlos«, so dass sich meist nicht die Frage stellte, ob der Einzelne gerne in dem Land lebte, das ihm das

Leben gerettet hatte. Eine Folge war das Schweigen dieser Einwanderer. Der israelische Sozialpsychologe Dan Bar-On, dessen Eltern 1934 nach Palästina geflüchtet waren, machte die Erfahrung, dass unerzählte Geschichten oft mit größerer Macht von der Elterngeneration an die Kinder weitergegeben wurden als erzählte Geschichten. Wenn die Eltern versuchten, ihre Kinder zu »schützen«, indem sie schreckliche Erlebnisse verschwiegen, übertrug gerade der Mantel des Schweigens ihre Erfahrungen auf die Kinder. Dieses Phänomen beschreibt auch die deutsche Psychologin Gabriele Rosenthal. Gabriele Rosenthal und Dan Bar-On haben in grundlegenden Studien das Schweigen der Opfer und das Schweigen der Täter verglichen.

Die Entführung Adolf Eichmanns im Mai 1960 in Argentinien und der Prozess vor dem Jerusalemer Bezirksgericht setzte eine Zäsur im Umgang mit den traumatischen Erinnerungen. Die Rundfunkübertragungen, in denen 110 ausgewählte Opfer aus Konzentrationslagern aussagten, beendete das Schweigen vieler Opfer. Ihre Schilderungen setzten eine weltweite Auseinandersetzung mit den Lasten der jüngsten Geschichte in Gang. Nach dem Eichmann-Prozess war ein Großteil der Zeitzeugen im fortgeschrittenen Alter und sie erzählten mehr und mehr von ihren Erlebnissen. Je älter Menschen werden, desto mehr ermüden ihre Bewältigungsstrategien und die Erlebnisse aus der Kinder- und Jugendzeit werden wichtiger. Zahlreiche Exilanten haben Tagebücher geführt und ihre Lebensgeschichten für die Enkelkinder aufgeschrieben. Denn die Enkelkinder sollten nicht nur wissen, was in ihren Familien passiert war, es wurde der Exilantengeneration zunehmend wichtig, über die eigenen Wurzeln zu reden. War es ihnen über viele Jahre kaum möglich, mit ihren Kindern über die Vergangenheit zu sprechen, so wurde es ihnen ein Bedürfnis, die Familiengeschichte an die Enkelgeneration weiterzugeben und damit die Familientradition bzw. die Familienzugehörigkeit im Sinne der eigenen Wurzeln zu überliefern.

Mitte der 1990er Jahre unternahm der in Buenos Aires lebende Robert(o) Schopflocher (1923–2016), der als Vierzehnjähriger seine Geburtsstadt Fürth verlassen musste, den Versuch, seine Ambivalenz zwischen Herkunft, Heimat und Gegenwart lyrisch zum Ausdruck zu bringen. In dem »Geständnis« betitelten Gedicht heißt es: »Seit über sechzig Jahren / in Argentinien, / aber beim Wort ›Baum‹ / fällt mir zunächst und noch immer / die Dorflinde Rannas ein, / in der Fränkischen Schweiz, / gelegentlich auch eine Eiche / oder ein deutscher Tannenbaum […]« (Schopflocher 2012).

Obwohl der damals über Achtzigjährige bereits fast ein Dreivierteljahrhundert in Argentinien lebte, war es noch immer der »deutsche« Wald, die »deutsche« Literatur, Wissenschaft und Kunst, durch die er sich geprägt und geleitet fühlte: »Schiller, Goethe und die Romantik, / Jugendstil, Bauhaus und Expressionismus, /

prägten mir ihren Siegel auf, / nicht weniger wie der deutsche Wald, / der deutsche Professor /oder der jüdische Religionsunterricht …« Zeilen wie diese zeugen von einer tiefen Verbundenheit zu einer Kultur, die bis in das erste Drittel des 20. Jahrhunderts in starkem Maße von einem jüdischen Bürgertum, sei es in Metropolen wie Berlin, Prag oder Wien, aber auch in der Provinz, in Eisenstadt, Fürth oder Posen, gepflegt aber auch geprägt wurde, und von der man sich trotz des Wissens und der eigenen Erfahrungen der Schoa nur schwer entziehen konnte.

Schopflochers »Geständnis« drückt die Gespaltenheit der Gefühle eindrucksvoll aus. Die Kultur seines Geburtslandes hat Emigranten wie Schopflocher geprägt und sie bedeutete auch im Exil ein Stück Heimat – trotz der Erfahrungen der Schoa und der menschenverachtenden NS-Politik in deutschem Namen. Aus dem Exil ist längst eine neue Heimat geworden, aber – und so endet das Gedicht mit den Worten – »wo liegt es nun, mein Vaterland?«

OBJEKTE IM EXIL ALS KULTURELLES ERBE?

Die kulturelle Heimat und deren Erbe drückt sich in den unterschiedlichsten Formen aus. Das aktuelle Projekt »Dinge des Exils« versucht Spuren jenes kulturellen Erbes nachzugehen, im Sinne einer Fortführung von Traditionen, die aus den Ursprungländern in die Emigration überführt wurden – die Verfasserin ist sich durchaus darüber bewusst, dass der Begriff »kulturellen Erbes« in diesem Zusammenhang ein problematischer ist, hier jedoch als terminus operandum verwandt wird (Abb. 4).

Studien zum Kulturtransfer analysieren die Bewegungen zwischen den Konzepten, Normen, Bildern oder Repräsentationen von einer Ausgangskultur, deren Übertragung und Vermittlung, sowie die Rezeption in die andere Kultur beziehungsweise die Bildung einer neuen Kultur. Die Historikerin Martina Steer verweist auf die »verborgene Heterogenität« hinter der homogenen Vorstellung einer Kultur, welche die Kulturtransferforschung insbesondere nach den Bedeutungs- und Funktionsveränderungen inkorporierter Elemente in die jeweilige Aufnahmekultur hinterfragt. Dieses Konzept filtert das ›Fremde‹ aus dem heraus, was als ›Eigenes‹ empfunden wird. (Steer 2006)

Das aktuelle Forschungsprojekt will zunächst das Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen untersuchen, die gegenseitige Einflussnahme sowie den Prozess einer schrittweisen Aneignung. James Clifford appelliert, den Kulturbegriff aus der Ortsbindung herauszulösen, da von den »Menschen in Bewegung« stets wichtige kulturelle Impulse ausgehen. (Clifford 1997) Die empirische Analyse nimmt allerdings praktische Formen des kulturellen Transfers – im Sinne von

Abbildung 4: Gesehen auf der Steubenparade in New York 2012

Quelle: E.-V. Kotowski

›Kultur als Praxis‹ – zwischen nationalkulturellen Räumen in den Blick, den Umgang mit den Neueinwanderern aus Mitteleuropa als Ideenträger, die ihre Kultur mit den Elementen der anderen, der für sie ›fremden Kultur‹ vor Ort zusammen brachten (Abb. 5).

Mit den Menschen verließen auch Teile ihres materiellen Besitzes Deutschland. Nicht selten gewannen profane Alltagsgegenstände eine nachhaltige Bedeutung, da sie durch den wiederkehrenden Gebrauch eine Verbindung zur Heimat herstellten. Sie konnten Emotionen auslösen und Geschichten in Erinnerung rufen. Folgerichtig repräsentieren derartige Dinge im Exil den Inbegriff von Heimat. Bedingt durch den Generationswechsel befinden sich diese ›Dinge des Exils‹ jedoch nur noch selten in den Händen der Personen, mit denen sie ausgereist sind. Sie führen eigene ›Exilbiographien‹, sowohl in den Beständen von Archiven weltweit aber auch zunehmend in Deutschland wie beispielsweise dem Deutschen Exilarchiv in Frankfurt, dem Jüdischen Museum Berlin, dem Leo Baeck Institut in Berlin (neben Jerusalem, London und New York) und anderen vergleichbaren Einrichtungen, als auch im Besitz der Nachkommen. In einer Zeit, wo bald die letzten Zeitzeugen sterben, obliegt es den nachfolgenden Generationen, die Familientra-

Abbildung 5: Das Tafelsilber, einst unersetzliches Accessoire auf dem Wiener Esstisch, heute in São Paulo im Familiennachlass und nur noch selten in Gebrauch

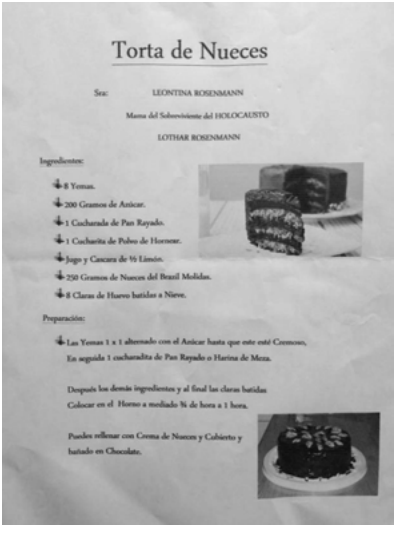
Quelle: E.-V. Kotowski

dition zu bewahren und auch jene imaginierten ›Heimat-Objekte‹ zu erhalten. Dabei stellt sich jedoch die Frage, inwieweit nachfolgende Generationen überhaupt noch in der Lage sind, Sinn und Symbolhaftigkeit jener Dinge zu erkennen und zu dechiffrieren. Für diese spielt gerade die Auseinandersetzung mit der Ding-Welt der jüdischen Emigration eine durchaus ambivalente Rolle. Das emotional besetzte Familienerbe kann sowohl als Schatz als auch als Ballast wahrgenommen werden. Zudem ist ein explizites Wissen über die Objekte und deren Vorgeschichte nicht immer vorhanden, und ohne spezifische Recherchen bleiben viele Objekte oft nur schwer zu dechiffrieren. Allerdings verschmolzen die ›Dinge des Exils‹ durchaus mit den Biographien der Nachkommen und wurden somit zu ›geschichteten Objekten‹, an welche die verschiedenen Bedeutungszuschreibungen der jeweiligen Generationen geknüpft waren. Es soll somit der Bedeutungswandel, den die ›Dinge des Exils‹ durch den Übergang aus den Händen der Generation der Auswanderer in jene der Generation der Enkel durchliefen und durchlaufen, untersucht werden (Abb. 6 und Abb. 6a).

Abbildung 6: Die Mutter brachte ihre Schlittschuhe mit nach La Paz, der Sohn einen Nussknacker, der bis heute in Gebrauch ist

Quelle: E.-V. Kotowski

Abbildung 6a: Die traditionelle Nusstorte wird noch immer zu besonderen Anlässen gebacken, die Nüsse werden seit jeher mit dem mitgebrachten Nussknacker geöffnet


Torta de Nueces
Sra: LEONTINA ROSENMANN
Mama del Sobreviviente del HOLOCAUSTO
LOTHAR ROSENMANN
Ingredientes:
8 Yemas.
200 Gramos de Azucar.
1 Cucharada de Pan Rayado.
1 Cucharita de Polvo de Hornear.
Jugo y Cascara de ½ Limón.
250 Gramos de Nueces del Brasil Molidas.
8 Claras de Huevo batidas a Nieve.
Preparación:
Las Yemas 1 a 1 alternado con el Azucar hasta que este esté Cremoso,
En seguida 1 cucharadita de Pan Rayado o Harina de Mesa.
Después los demás ingredientes y al final las claras batidas
Colocar en el Horno a moldado ¾ de hora a 1 hora.
Puedes rellenar con Crema de Nueces y Cubierto y
bañado en Chocolate.

Quelle: E.-V. Kotowski

Ziel ist die Erforschung der Sinngebungs- und Symbolisierungsprozesse, welche die ›Dinge des Exils‹ durch den Übergang aus den Händen der Generation der Exilanten in jene der Generation der Kinder und Enkel durchlaufen haben. Dabei wird davon ausgegangen, dass durch das Exil eine besondere Ding-Wahrnehmung erzeugt wird und ein alltägliches Verhältnis zu den Dingen zerstört wurde. Dinge erhalten einen Bedeutungsüberschuss und werden zu Semiophoren. Diesen Semiophoren, so die These, ist ihre Bedeutung nicht immanent, sondern von den Zuschreibungen ihrer Besitzer abhängig und somit unterliegt sie einem Wandel. Dabei wird die besondere Ding-Wahrnehmung des Exils nicht zwingend von den nachkommenden Generationen geteilt. Daher erhält der differenzierte Umgang der nachfolgenden Generationen mit den Objekten des deutsch-jüdischen Exils ein besonderes Augenmerk.

Hinsichtlich des wissenschaftlichen Zugangs versteht sich das vorliegende Projekt als interdisziplinär angelegte Forschungsstudie, die sich neben einem geschichtswissenschaftlichen Zugang ebenso Methoden der Kulturwissenschaften und der Ethnologie zu Nutze macht in dem sie Objekte als Geschichtsträger in den

Fokus rückt. Wissenschaften wie beispielsweise die Ethnologie, die Archäologie, aber auch die Kultur- und Kunstgeschichte sind materialbezogen. Das bedeutet, dass diese Disziplinen Objekte benötigen, um durch sie ›zu denken‹ und die Erkenntnisse in Theorie umzuwandeln.

Die Ethnologin Laura Oswald hat in ihrer Studie »Culture Swapping« (Oswald 1999) die Rolle von Dingen für den Verlauf der Übersiedelung einer Gruppe Immigranten aus Haiti in die USA untersucht. Exil-Objekte, lautet ihr Fazit, werden im Aufnahmeland von Vertretern der nachkommenden Generationen genutzt, um Identifikation mit der Aufnahmekultur, bzw. der Ursprungskultur, oder Abgrenzung gegen die Aufnahmekultur, bzw. der Ursprungskultur, zu signalisieren. Objekte symbolisieren kulturelle Werte. Anhand der Hierarchisierung der Objekte innerhalb der Objekt-Ensembles, in denen diese im Aufnahmeland stehen, lassen sich Schlussfolgerungen über den Grad der Identifikation mit den kulturellen Werten der Herkunfts- bzw. der Zielkultur ziehen. Als »culture swapping« bezeichnet sie den Orientierungsprozess zwischen zwei Kulturen, der durch den Umgang mit Objekten geleitet ist. Durch die Art der Kombination der ›Ding-Welt des Exils‹ mit den Objekten, welche die Person im Aufnahmeland umgeben, wird eine Balance zwischen einer durch das kulturelle Erbe bestimmte Identität und einer durch Akkulturation bestimmten Identität geschaffen.

Wo sich die im vorliegenden Kontext zu befragenden Personen und ihre geerbten Objekte innerhalb dieses »cultural swappings« verorten lassen, soll im Zuge des Projekts durch qualitative Interviews erhoben werden. Weltweit werden derzeit Kontakte zu jüdischen Gemeinden und deren Mitgliedern mit Wurzeln aus dem deutschsprachigen Raum hergestellt. In den kommenden Jahren ist der sukzessive Aufbau eines digitalen Archivs mit *open access* geplant. In den einstigen Immigrationsländern werden Interviews mit den aus Deutschland Geflohenen sowie deren nachfolgende Generationen geführt, wobei die ›Heimat-, bzw. ‚Exilobjekte‹ integraler Bestandteil der Gesprächsführung sein werden. Es sollen deren Exilgeschichten erzählt und die unterschiedlichen Bedeutungsebenen durch den Interviewer hinterfragt werden. Eine Vorauswahl potentieller Interviewpartner konnte bereits durch die Arbeit an dem Projekt »German Jewish Cultural Heritage« (www.germanjewishculturalheritage.com) sowie einem Multimedia-Projekt in Kooperation mit der Deutschen Welle (www.dw.de/themen/deutsch-jued isches-kulturerbe/s-31843) getroffen werden.

SCHLUSS: EXILBIOGRAFIEN VON DINGEN

Das aktuelle Projekt legt den Fokus auf die Generation der Kinder und Enkel der aus dem deutschsprachigen Raum Geflohenen und will die Narrative aus ›zweiter‹ und ›dritter‹ Hand genauer betrachten. Obwohl die Oral History in den USA schon seit den 1940er Jahren angewendet wird, wurde sie erst in den 1970er Jahren durch Fritz Schütze in Deutschland als Forschungsmethode eingeführt. (Schütze 1983) Lutz Niethammer entwickelte etwa zehn Jahre später die Grundlagen einer hermeneutischen Methode zur Produktion und Bearbeitung mündlicher Quellen als Ergänzung zur traditionellen Geschichtsschreibung. (Niethammer 1985) Gabriele Rosenthal erweiterte den Ansatz der Oral History Mitte der 1990er Jahre und entwickelte das Konzept des biografisch-narrativen Interviews, in dem die erfahrene und wahrgenommene Wirklichkeit der zu interviewenden Person im Zentrum des Interesses steht (Rosenthal 1994).

Um die ›Exil-Biographie‹ von Objekten im Zusammenhang mit der Biographie ihres Besitzers auswerten zu können und die Interviews auf die biografisch relevanten Forschungsfragen zu lenken, soll bei der Datenerhebung eine Mischform aus den Methoden der biografisch-narrativen sowie aus den problemzentrierten Interviews zur Anwendung kommen. Der große Vorteil dieser Mischform liegt in der sozialen Interaktion mit den Befragten in den verschiedenen Ländern. Aufgrund der individuellen Kontaktaufnahme lassen sich mittels dieser Herangehensweise Erkenntnisse erzielen, die bei Anwendung anderer Forschungsmethoden schwieriger zu erreichen sind (Abb. 7).

Ausgehend von den Objekten werden die Interviews sofern möglich parallel mit der der Emigrantengeneration und der Kinder- und Engelgeneration als exemplarische Fallstudien individueller Lebensgeschichten geführt. Thematisiert werden nicht nur objektbezogene Alltagsgeschichten, die Verbindung mit Deutschland und die Verbindung zu den (mitgebrachten) Gegenständen, sondern auch und vor allem die Frage, wie die Objekte aus Deutschland zu einem selbstverständlichen Teil der Kultur in dem jeweiligen Auswanderungsland geworden sind. Um einen Ausgangspunkt zu kartieren, wird ein Leitfaden mit offenen Fragen formuliert, auf dessen Grundlage Interviews mit den derzeitigen Besitzern der Objekte geführt werden, die tiefere Einblicke in die Vorstellungen dieser Menschen vermitteln. Im Zusammenhang mit den Gegenständen wird so untersucht, ob bestimmte Vorstellungen einer Neuinterpretation bedürfen, weil Brüche und Krisen im Leben der ursprünglichen Besitzer eine entscheidende Rolle spielten. Es liegt im Ermessenspielraum des Interviewers, die Reihenfolge und den Zeitpunkt der einzelnen Fragen individuell zu wählen. Dabei werden erfahrene Interviewer eingesetzt, die sowohl historisch als auch in Interviewtechniken geschult

Abbildung 7: Der Familienhund von Luis Krausz (Professor für hebräische und jüdische Literatur an der Universität São Paulo) ist benannt nach dem Lieblingsbuch aus Kindertagen, das die Großeltern für ihre Kinder aus Österreich nach Brasilien mitnahmen.

Quelle: E.-V. Kotowski

sind. Rosenthals Erfahrung, dass die Subjektivität der biografischen Selbstpräsentation nicht als defizitäres Abbild der »objektiven« Wirklichkeit gesehen werden kann, sondern zwischen ganz verschiedenen Realitäten unterschieden werden muss, die zur Konstruktion von sozialen Wirklichkeiten beitragen, spielt bei den Interviews der verschiedenen Generationen eine wichtige Rolle. Es muss berücksichtigt werden, dass sich die Enkel und deren Großeltern mitunter widersprechen können, beispielsweise wenn sie historische Fakten persönlich nicht kennen, weil sie diese Situationen nicht erlebt haben. (Rosenthal 1994: 128ff)

Das Verfahren gliedert sich in folgende Teilelemente: Kurzfragebogen, Leitfaden, Audio- und Videoaufzeichnungen des Gespräches und ein Postskriptum. Der Kurzfragebogen wird den Interviewpartnern vorab per Email zugesandt, welcher der Erhebung von Hintergrunddaten dient. Hierbei werden sowohl Angaben zu der Biographie der ausgereisten Person erfragt (Lebensdaten, Beruf, Ausreisebedingungen, Zeitpunkt der Ausreise, Exilstationen, Transit- und Siedlungsland) als auch Angaben zu der Biographie des jetzigen Besitzers (Lebensdaten, Beruf, Wohnsitz). Weiter werden Fragen zum Objekt gestellt (Art des Objekts, Aufbewahrungsort, Zustand des Objekts, archivarische Erfassung). Diese so erhobenen Informationen sollen als analytischer Rahmen für Frageideen fungieren. Zudem soll durch die vorab erfolgte Erfragung der Rahmendaten die Interviewsituation entlastet werden. Während der Interviews wird mit audiovisuellen Aufzeichnungen gearbeitet, damit eine vollkommene Konzentration auf das Gespräch möglich

ist. Die Auswertung der Aufnahmen erfolgt im Anschluss. Nachdem der Befragte über die Interviewbedingungen aufgeklärt wurde (audiovisuelle Aufnahme, Art der Veröffentlichung der Ergebnisse, Wahrung der Persönlichkeitsrechte) soll die befragte Person durch die Bitte, das Exil-Objekt vorzuzeigen und frei darüber zu berichten zur Erzählung angeregt. Die Präsentation des Objektes wird zu Dokumentationszwecken und mit Blick auf die spätere Ausstellung zudem fotografiert.

Die Ergebnisse des Projektes sollen u.a. in einer Ausstellung präsentiert werden. Diese will sich an eine breite Öffentlichkeit wenden und dies in voraussichtlich 20 Ländern, in denen die aus Deutschland geflohenen Aufnahme gefunden haben. Als Ausstellungsobjekte dienen 20 exemplarisch ausgewählte ›Dinge des Exils‹, die im Zusammenhang mit ihrer Flucht- bzw. Auswanderungsbiographie, aber auch in ihrem aktuellen Aufbewahrungskontext vorgestellt werden. Anhand einzelner Familiengeschichten soll das Spektrum unterschiedlicher Schicksalswege beleuchtet und die Beziehungen der dritten Generation zu den Dingen der Großeltern, die diese aus ihrer alten Heimat mitnahmen, dargestellt werden. Filmsequenzen und Hörbeispiele aus den mit der Enkelgeneration geführten Interviews sollen die Ausstellung ergänzen. Von den Objekten selbst sollen Hologramme erstellt werden. Diese symbolisieren mehr als nur eine imaginäre Ansicht der Objekte – es wird vielmehr der physischen Absenz der Gegenstände in Deutschland, aber ihrer gleichzeitigen ideellen Verankerung in ihrem Herkunftsland hierdurch Rechnung getragen. Auf einen Transport der Ausstellungsgegenstände aus den Immigrationsländern nach Deutschland wird deshalb bewusst verzichtet. Die Hologramme sollen an dem aktuellen Aufbewahrungsort der Objekte erzeugt werden und die Materialität der ›Dinge des Exils‹ damit auch nur in Ländern des Exils erfahrbar bleiben. Anstatt einer detailreichen Darstellung des historischen Kontextes des Exils und der Geschichte des Nationalsozialismus werden mikrohistorische Methoden herangezogen, um eine Redundanz mit der Ausstellung »Heimat und Exil«, die 2006/07 im Jüdischen Museum Berlin erarbeitet wurde, zu vermeiden. So sollen aber dennoch Themenaspekte jener Ausstellung aufgegriffen und aus einer zeitgenössischen Perspektive weiter erforscht werden.

Ein interdisziplinäres Rahmenprogramm soll die Ausstellungen in den verschiedenen Ländern begleiten. Dabei werden sowohl Zeitzeugen als auch Persönlichkeiten aus dem kulturellen Leben des jeweiligen Landes und aus Deutschland zu Wort kommen.

Die Ergebnisse des Projekts werden in einer abschließenden Studie publiziert. Darüber hinaus wird ergänzend zu der schon vorhandenen Homepage (http://germanjewishculturalheritage.com) eine Website erstellt, die das Erfassen und Bewahren des über die ganze Welt verstreuten deutsch-jüdischen kulturellen Erbes ermöglicht. So die Interviewpartner einverstanden sind, sollen auch die Interviews

online gestellt und der öffentlichen Nutzung verfügbar gemacht werden. Durch die Kooperation mit verschiedenen Institutionen ist der Grundstein für ein globales Netzwerk bereits gelegt. Das Projekt will dazu beitragen, langfristig ein differenzierteres Bild vom deutsch-jüdischen Kulturgedächtnis zu erzeugen und gleichzeitig dem mancherorts drohenden kulturellen Vergessen, welches gleichsam auch Identitätsverlust bedeutet, entgegenzuwirken.

LITERATUR

Arendt, Hannah (1994): Vita activa oder vom täglichen Leben, München: Piper.

Bar-On, Dan (1997): Furcht und Hoffnung – Von den Überlebenden zu den Enkeln: Drei Generationen des Holocaust, Hamburg: Europäische Verlags-Anstalt.

Baudrillard, Jean [1968] (2007): Das System der Dinge: Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen, Übersetzt von J. Garzuly, [Le système des objects], Frankfurt a.M.: Campus.

Clifford, James (1997): Routes: Travel and Translation in the late Twentieth Century, Cambridge u.a.: Harvard University Press.

Engelhardt, Gal (2012): An ›In-between-Heritage‹ – Organized Visits of former German Jews and their Descendants to their Cities of Origin, Dissertation, Haifa: University of Haifa.

Gupta, Akhil/Ferguson, James (1992): »Beyond ›Culture‹: Space, Identity, and the Politics of Difference«, in: Cultural Anthropology 7 (1), S. 6-23

Hahn, Hans P./Spittler, Gerd/Verne, Markus (2008): »How Many Things Does Man Need? Material Possessions and Consumption in Three West African Villages (Hausa, Kasena and Tuareg) Compared to German Students«, in: Hans P. Hahn (Hg.), Consumption in Africa. (= Beiträge zur Afrikaforschung, 23), Münster: Lit, S. 115-140.

Niethammer, Lutz (1985): Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis: Die Praxis der Oral History, Frankfurt a.M.: Syndikat.

Oswald, Laura R. (1999): »Culture Swapping: Consumption and the Ethnogenesis of Middle-Class Haitian Immigrants«, in: Journal of Consumer Research 25, S. 303-318

Pomian, Krzystof (2007): Der Ursprung des Museums: Vom Sammeln, Berlin: Wagenbach.

Rosenthal, Gabriele (1994): »Die erzählte Lebensgeschichte als historisch-soziale Realität: Methodologische Implikationen für die Analyse biografischer Texte«, in: Berliner Geschichtswerkstatt (Hg.), Alltagskultur, Subjektivität

und Geschichte: Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte, Münster: Westfälisches Dampfboot.
Schopflocher, Robert (2012): Hintergedanken. Gedichte aus zwei Jahrzehnten, Nürnberg: Spätleseverlag.
Schütze, Fritz (1983): »Biographieforschung und narratives Interview«, in: Neue Praxis 13 (3), S. 283-293.
Sorin, Gerald (1997): Tradition Transformed: The Jewish Experience in America, Baltimore u.a.: Johns Hopkins University Press.
Steer, Martina (2006): »Einleitung: Jüdische Geschichte und Kulturtransfer«, in: Wolfgang Schmale/Martina Steer (Hg.), Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte, Frankfurt a.M. u.a.: Campus, S. 10-22
Strauss, Herbert A. (1980): »Jewish Emigration from Germany – Nazi Policies and Jewish Responses (I)«, in: Leo Baeck Institute Year Book 25, S. 313-361

ONLINEQUELLEN

Deutsch-jüdisches Kulturerbe: Deutschen Welle Online verfügbar: http://dw.de/themen/deutsch-juedisches-kulturerbe/s-3184
German-Jewish Cultural Heritage: Online verfügbar: http://germanjewishculturalheritage.com

Zur Identifizierung der »Ethnizität« von Karyatiden im Naturhistorischen Museum in Wien anhand von dargestellten Waffen

Georg Schifko[1]

EINLEITUNG

Das Naturhistorische Museum in Wien (NHMW) stellt ein Gesamtkunstwerk dar, in dem die Architektur und deren Dekorationselemente mit den Sammlungen eine untrennbare Einheit bilden. Dies ist auf eine enge Zusammenarbeit der Architekten Gottfried Semper (1803-1879) und Carl von Hasenauer (1833-1894) mit dem Intendanten[2] des Naturhistorischen Museums in seiner Gründungsphase, Ferdinand von Hochstetter (1829-1884), zurückzuführen.[3] Letzterer gründete im Museum zudem die »Anthropologisch-Ethnographische Abteilung«, die von ihm auch geleitet wurde. Für die ethnographischen Sammlungen wurden auch Schausäle (Saal XIV bis XIX) zur Verfügung gestellt, die mit in fremde Kulturen Einblick gebenden Gemälden ausgestattet waren.[4] In den Sälen XIV und XVI be-

1 Dr. Georg Schifko, Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien, Universitätsstraße 7/4, A-1010 Wien; E-Mail: georg.schifko@univie.ac.at

2 Dies entspricht heute der Stellung eines Generaldirektors.

3 Einen hervorragenden Überblick zu diesem Thema gibt das 2014 erschienene Buch: »Das Naturhistorische Museum: Baugeschichte, Konzeption & Architektur« von Stefanie Jovanovic-Kruspel.

4 1928 ist in der neuen Hofburg ein eigenes Museum für Völkerkunde eröffnet worden. In den freigewordenen Sälen des Naturhistorischen Museums werden seitdem zumeist

finden sich zudem mehrere, von Viktor Tilgner (1844-1896) geschaffene »Karyatiden«[5], die indigene Menschen darstellen. Die plastischen Figuren aus Stuck sind z.T. in Paaren, z.T. einzeln in den Sälen angebracht. Bei allen Figuren sieht man den gesamten Oberkörper bis hinab zu den Hüften, während die Beine durch Zippen ersetzt sind. Die ursprünglich polychrom angefertigten, mittlerweile aber aufgrund einer Übermalung leider einheitlich weißen Figuren (siehe unten) unterscheiden sich voneinander durch ihre Physiognomie, die Gewänder sowie aufgrund diverser Gegenstände, die sie mit sich führen.

Es gibt keine schriftlichen Dokumente, aus denen eindeutig ersichtlich wird, welche konkreten Ethnien in Form von Karyatiden gezeigt werden. Aus den Akten einer am 6. Februar 1884 stattgefundenen Sitzung des Hofbaukomitees ist zu entnehmen, dass der »Bildhauer Tilgner 40 Karyatiden, Nordamerikaner, Mexikaner, Südseeinsulaner und Neuseeländer« (zitiert nach Jovanovic-Kruspel 2014: 172) erschaffen sollte. Allerdings befinden sich im Saal XIV auch eindeutig südamerikanische Indianer darstellende Karyatiden (siehe unten). Die Kunsthistorikerin Stefanie Jovanovic-Kruspel hat sich im Zuge ihrer Recherchen zu den Plastiken mit Ethnologen zusammengesetzt, um zu einer Identifizierung der Karyatiden zu gelangen. Sie kommt jedoch zum Schluss: »selbst für Völkerkundler war und ist die genaue Bestimmung der Figuren nach Volksgruppen so gut wie unmöglich« (Jovanovic-Kruspel 2014: 177). Da die konsultierten Fachleute nicht weiterhelfen konnten, sollten die Figuren ihrer Meinung nach »dem Besucher offenbar lediglich einen allgemeinen Eindruck von der bunten Vielfalt an Haartrachten und Typen innerhalb bestimmter Kulturkreise vermitteln« (Jovanovic-Kruspel 2014: 177).

Bei vielen Karyatiden findet man jedoch sehr wohl Hinweise, die eine Zuordnung der Figuren zu einer bestimmten Ethnie ermöglichen. Als Anhaltspunkt kann man bisweilen die Kleidung heranziehen, aber oftmals führen insbesondere die in den Händen gehaltenen Artefakte zu einer genaueren Identifizierung der Ethnie. An dieser Stelle soll exemplarisch auf drei Karyatiden-Paare aus den Sälen XIV und XVI eingegangen werden, die sich aufgrund solcher Indizien zweifelsfrei als Südseeinsulaner bzw. präkolumbische Indianer zu erkennen geben. Die Männer der drei Zweiergruppen sind jeweils mit einer landestypischen Keule ausgestattet

anthropologische Objekte ausgestellt. Im Saal XVI befindet sich neuerdings auch ein Planetarium.

5 Korrekterweise müsste man von Karyatidhermen und Hermenpilastern sprechen. »Karyatiden« ist allerdings ein in der Literatur des 19. Jahrhunderts verwendeter Ausdruck für diese Skulpturen (Jovanovic-Kruspel 2014: 160f.).

Abbildung 1: Die Maori-Karyatiden aus Saal XVI im NHMW

Quelle: Naturhistorisches Museum, Wien

Abbildung 2: Eine tewhatewha-Keule der Maori

Quelle: Mossgreen-Webb's, Auckland, Neuseeland

und dadurch eindeutig als Maori, als Fidschianer (Schifko/Mückler 2017: 36) und als Inka identifizierbar.

ZU DEN MAORI, FIDSCHIANER UND INKA DARSTELLENDEN KARYATIDEN

Im Saal XVI, in unmittelbarer Nähe eines von Alois Schönn (1826-1897) geschaffenen Gemäldes mit einem Maori-Dorf als Motiv, befindet sich ein Karyatiden-Paar, das von einer Maori-Frau und einem Maori-Mann gebildet wird (Abb. 1).[6] Der Mann hält eine ausschließlich auf Neuseeland vorkommende, zumeist aus

6 Ein vor wenigen Jahren im Saal XVI installiertes Planetarium versperrt allerdings den Weg dorthin und man kann daher nun weder das Maori-Karyatidenpaar noch das Maori-Gemälde besichtigen.

Holz, selten aus Walknochen hergestellte Langkeule in der Hand. Diese *tewhatewha* genannte Keule (Abb. 2) zeichnet sich wie die beiden anderen in der Maori-Kultur existierenden Langkeulen[7] – die *taiaha* und die *pouwhenua* – dadurch aus, dass sie nicht nur als Schlag-, sondern als auch Stichwaffe eingesetzt wird (Schifko/Moshtagh Khorasani 2011: 257). Der Schlagteil und die Spitze zum Zustechen liegen allerdings an den jeweils gegenüberliegenden Enden der Waffe. Die *tewhatewha* erinnert in ihrer Formgebung an eine Axt, wobei jedoch die vermeintliche »Schneide« nicht den Schlagteil bildet, denn dieser befindet sich am Schaftteil der »Klinge«. Das auffallende Keulenblatt (*rapa*) dient als zusätzliche Masse, die der Keule beim Zuschlagen mehr Wirkkraft verleiht. Am unteren Ende des Keulenblattes sind manchmal Federn angebracht, die beim Schwingen der Keule den Gegner ablenken sollen. Die Keule fand aufgrund ihrer auffälligen Form auch als Signalinstrument Verwendung (Tregear 1926: 312; Evans 2004: 17). Da solche Signale zumeist von hochstehenden Personen gegeben wurden, bezeichnet man diese Keule auch als *rakau rangatira,* was so viel wie »chiefly weapon« bedeutet (Evans 2004: 17).

Das zweite hier besprochene Karyatiden-Paar (Abb. 3) aus demselben Saal zeigt ein Paar aus Fidschi, wobei insbesondere der Mann durch die von ihm in Händen gehaltene und sehr markante Waffe eine genaue Zuordnung erlaubt. Es handelt sich dabei um eine *totokia* genannte Keule (Abb. 4), wie sie in dieser Form innerhalb Ozeaniens ausschließlich auf den an einer Schnittstelle zwischen Melanesien und Polynesien liegenden Fidschi-Inseln vorkommt.[8] Deren Form wurde hier aber insofern verändert, als die ansonsten typische Krümmung des Schaftes um neunzig Grad im oberen Teil nahe dem Schlagkopf sozusagen gerade gebogen wurde. Dennoch kann man eindeutig eine *totokia*-Keule erkennen, da der auffallende Schlagkopf deutliche Unterschiede zu anderen Keulentypen erkennen lässt. Die hier gezeigte Keule weist auch noch eine andere Abweichung vom »klassischen« Original einer *totokia* auf: der Schlagkopf ist glatt und erscheint in der Karyatiden-Darstellung unverziert, wobei die für den Keulenkopf typischen Strukturen möglicherweise aufgemalt waren und jetzt nicht mehr sichtbar sind (siehe unten). Tatsächlich war nämlich der verbreiterte Schlagkopf fast immer mit

7 Den drei Langkeulen steht die größere Gruppe der aus Stein, Holz und Walknochen hergestellten Kurzkeulen gegenüber, die einhändig geführt werden.

8 Die totokia genannte Keule, ist nur eine von mehreren fidschianischen Keulentypen, die generalisierend in Schlag- bzw. Hiebkeulen sowie Wurfkeulen (ula) unterschieden werden können.

Abbildung 3: Die Fidschianer-Karyatiden aus Saal XVI im NHMW

Quelle: Naturhistorisches Museum, Wien

Abbildung 4: Eine totokia-Keule aus Fidschi mit gebogenem »Ananas«-Kopf

Quelle: Fiji's Treasured Culture. Reg.No. X2470, Museum Victoria Australia

geschnitzten Einkerbungen versehen, die häufig an eine Ananas erinnern und im Englischen diesem Keulentyp auch den Namen »pineapple club« eingebracht haben. Wiederum völlig korrekt ist die Spitze der Keule in der Karyatiden-Darstellung ausgeführt, mit der man den Kopf des Gegners perforiert hat.

Generell befanden sich solche Keulen vor allem im Besitz von Häuptlingen, den chiefs (*turaga*). Für Häuptlinge und ihre Untertanen hatte die Keule auch die Rolle einer Insignie und eines Status generierenden Symbols, vergleichbar einem Zepter europäischer Herrscher. Viele der *totokia* genannten Keulen erhielten von ihren Besitzern spezielle Namen, die über die Generationen weitervermittelt wurden und daher bei besonderen historischen Keulen in der einheimischen Bevölkerung auch heute noch bekannt sind. Die aus Harthölzern aus der Gruppe der Eisenhölzer (z.B. *Intsia bijuga*) hergestellten Keulen wurden nicht nur im Kriegsfall in der offenen Feldschlacht verwendet, sondern auch bei Scharmützeln im dichten tropischen Dschungel sowie zur Hinrichtung von Verurteilten (Clunie 1977: 55).

Im Saal XIV befinden sich Indianer-Karyatiden die schriftlichen Aufzeichnungen zufolge (siehe oben) ausschließlich Ethnien aus Nordamerika und Mexiko darstellen. Jedoch wird neben anderen südamerikanischen Indianern[9] zweifellos

9 Es handelt sich dabei um Munduruku (Schifko/Jovanovic-Kruspel, in Druck) und aller Wahrscheinlichkeit nach um einen Botokuden.

Abbildung 5: Die Inka-Karyatiden aus dem Saal XIV

Quelle: Naturhistorisches Museum, Wien

Abbildung 6: Eine Inka-Keule mit sternförmigem Schlagteil aus dem Linden-Museum Stuttgart mit der Inv.-Nr. M 32265

Quelle: Linden-Museum, Stuttgart

auch ein präkolumbisches Indianer-Paar dargestellt, das – mit weiter unten zu besprechenden Einschränkungen – als Inka-Paar (Abb. 5), anzusprechen ist. Auch hier hält wieder die männliche Figur einen Keulentypus in der Hand, aufgrund dessen man auf die von der Plastik verkörperte Ethnie bzw. Kultur schließen kann. Besagte Keulen sind ausschließlich aus archäologischen Befunden bekannt und bestehen aus einem (eher selten erhaltenen) Holzschaft, an dem apikal bzw. distal ein mehrzackiger, aus Metall angefertigter Stern als Schlagteil angebracht ist (Abb. 6), der z.B. mit einem Lederriemen am Schaft fixiert sein konnte. Der sternförmige Keulenkopf ist immer massiv gegossen. Diese Waffengattung bildete einen Grundbestandteil der Ausrüstung eines Inka-Kriegers. Allerdings konnten solche Keulen, deren Keulenkopf dann mitunter sogar aus Gold angefertigt wurde, auch als Würdezeichen fungieren (Mayer 1998: 33f.). Diese Prunkwaffen wiesen auch einen längeren Schaft auf. Ein nicht allzu gravierender Unterschied zwischen den originalen Inka-Keulen und jener, die von der Karyatide gehalten wird, besteht in der Anzahl der Strahlen am Keulenkopf. Die echten Keulen wiesen nämlich zumeist sechs Strahlen auf (Mayer 1998: 33), während die aus Stuck angefertigte Keule im NHMW nur vierstrahlig ist.

DISKUSSION

Der Künstler Viktor Tilgner wollte aller Wahrscheinlichkeit nach seine Skulpturen mit Gegenständen ausstatten, die eine Identifizierung bzw. Zuordnung der Figuren zu einer bestimmten Ethnie erlauben oder zumindest erleichtern. Es sollte sich dabei um möglichst kulturspezifische Artefakte handeln, die für die jeweils dargestellte Ethnie charakteristisch und kennzeichnend sind. Für ihn bestand also die Herausforderung der Dinge darin, möglichst markante Objekte zu finden, die als Medium ethnischer Identität fungieren und im günstigsten Fall sogar ein Alleinstellungsmerkmal bilden.[10]

Bei den hier behandelten Karyatiden erfüllen die wiedergegebenen Keulen durchaus diesen Zweck. Dass es insbesondere bei den »Südsee-Karyatiden« speziell die Keulen sind, die man zu einer eindeutigen Bestimmung heranziehen kann, ist insofern erklärbar, als Ozeanien geradezu einen Hotspot in der Keulenproduktion darstellt und die dortige Vielfalt an unterschiedlichen – z.T. auch zu wunderlichen Interpretationen anregenden – Keulenformen[11] extrem groß ist (Rossi 2015: 49). Die Keulen haben z.T. auch für die Indigenen, die solche Waffen produzieren, einen geradezu emblematischen Wert. So schultert z.B. einer der beiden Wappenhalter im Wappen Fidschis eine *totokia*-Keule (Schifko 2013: 205).[12] Es sind jedoch keineswegs nur Keulen, die als Erkennungszeichen Hinweise auf die Ethnizität geben. So weisen z.B. beide Maori-Karyatiden die für Maori typischen Gesichtstätowierungen auf, die man gegenwärtig aufgrund der weißen Übermalung jedoch leider kaum ausmachen kann. Es handelt sich auch hierbei um ein gut gewähltes Merkmal, denn es wurde den Maori-Tätowierungen bereits attestiert, sogar das »most characteristic race-emblem of old Maoridom« (Cowan 1921: 245)

10 Für eine kritischen Diskussion zum Verhältnis zwischen ethnischer Identität und materieller Kultur sowie zu dem unter »one tribe – one style« bekannten Paradigma, siehe Hahn (2014: 152-157).

11 So wurde z.B. bei der violinenförmigen kotiate-Kurzkeule behauptet, dass man die beiden seitlichen Einbuchtungen an den Rändern des Keulenblattes zur Sterilisation von Männern eingesetzt habe (Schifko 2008: 520).

12 Auch im neuseeländischen Wappen hält der Maori-Wappenträger eine Langkeule in seiner linken Hand, jedoch handelt es sich dabei um eine taiaha und nicht um eine tewhatewha.

zu sein. Die Tätowierungen (*moko*) der Maori sind sowohl durch die beim Anbringen angewandte Methode als auch durch stilistische Merkmale tatsächlich ein *cultural marker*, der sie von anderen polynesischen Ethnien unterscheidet.[13]

Bezüglich der Objektausstattung ist inbesondere das Inka-Paar von Interesse, das eine auffällige Kleidung trägt und diverse Gegenstände in den Händen hält. Diese Gegenstände sind durchaus präkolumbischer Natur, entstammen jedoch teilweise sogar präinkaischen Vorgängerkulturen.[14] Dies trifft z.B. auf die Kopfbedeckung des Mannes zu, die vielmehr der Moche-Kultur als jener der Inka entstammt. Die Bordüre am unteren Rand des »Männerrockes« mit den Vogeldarstellungen weist Chimú-Einfluss auf. Das von der Frau gehaltene Keramikgefäß mit den Figurenapplikationen entstammt der Recuay-Kultur, die ebenfalls präinkaisch ist. Diese nicht ganz korrekte Inka-Zuschreibung der dargestellten Objekte darf man dem Künstler jedoch nicht ankreiden, denn »die Unterscheidungen in Moche / Chimú und andere Kulturen waren zur Zeit der Erstellung der Karyatiden noch gar nicht bekannt. Erst ab Mitte des 20. Jahrhunderts begann man, die präkolumbischen Kulturen Perus zu unterteilen und nicht mehr alles unter »Inka« zu subsumieren« (Doris Kurella, e-mail vom 23. Feb. 2017). Folglich hat der Künstler, obgleich die Plastiken z.T. mit präinkaischen Objekten versehen wurden, dennoch Inka darstellen wollen. Die Keule hingegen ist auch – von der Anzahl der Zacken am Keulenkopf einmal abgesehen – für die Inka ganz typisch, wobei aber allerdings ebenfalls angemerkt werden muss, dass z.B. die Vicús ähnliche Keulen hatten (Mayer 1998: 33).

Wie eingangs festgestellt wurde, sind zahlreiche Museums-Karyatiden des NHMW hinsichtlich ihrer Ethnizität noch immer nicht indentifiziert worden. Bei manchen gelang dies schon früher, wie z.B. bei den Maya-Karyatiden (Jovanovic-Kruspel 2014: 176; 221). Auch der eine Robbe haltende Eskimo aus dem Saal XIV dürfte sogar für jeden Laien leicht als solcher erkennbar sein. Aber der Großteil der Karyatiden bleibt bis heute unidentifiziert. Um dieses Manko zu beheben wäre es wahrscheinlich das Beste, einer möglichst großen Anzahl von auf unterschiedliche Regionalgebiete spezialisierten Ethnologen Bilder von den die Säle XIV und XVI ausschmückenden Plastiken vorzulegen, um so einen möglichst hohen Prozentsatz verlässlich identifizierter Karyatiden zu erhalten. Da solch eine Bestimmung vornehmlich anhand der dargestellten Objekte vonstatten geht, stellt

13 Auch Edward Tregear vermeint: »No decoration has been considered so characteristic of the New Zealander as his tattooing« (1926: 257).

14 Für einen straffen Überblick zu den Parallel- und Vorgängerkulturen der Inka siehe Noack (2013).

dies nun wiederum eine Herausforderung der Dinge an die Vertreter der Kultur- und Sozialanthorpologie dar.

DANKSAGUNG

Ich bedanke mich bei Dr. Doris Kurella für die Identifizierung und ethnische Zuordnung mancher der bei den Inka-Karyatiden gezeigten Gegenstände. Herrn Prof. Hermann Mückler danke ich für die Zusammenarbeit in einem früheren Artikel zu diesem Thema, da manche seiner dort gemachten Aussagen auch hier eingeflossen sind. Bei Mag. Christine Gmeiner bedanke ich mich für ihre Unterstützung beim Verfassen des Manuskripts. Frau Alice Schumacher hat die Photographien zu den Karyatiden geschossen – auch ihr ein herzlicher Dank.

LITERATUR

Clunie, Fergus (1977): Fijian Weapons and Warfare (= Bulletin of the Fiji Museum 2), Suva: Fiji Museum.

Cowan, James (1921): »Maori Tattooing Survivals. Some Notes on Moko«, in: The Journal of Polynesian Society 30: S. 241-245.

Evans, Jeff (2004): Maori Weapons in Pre-European New Zealand, Auckland: Reed Publ.

Hahn, Hans Peter (2014): Materielle Kultur. Eine Einführung, Berlin: Reimer.

Jovanovic-Kruspel, Stefanie/Schumacher, Alice (2014): Das Naturhistorische Museum: Baugeschichte, Konzeption & Architektur, Wien: Naturhistorisches Museum.

Mayer, Eugen Friedrich (1998): Vorspanische Metallwaffen und -werkzeuge in Peru / Armas y herramientas de metal prehispánicas en Perú, Mainz: von Zabern.

Noack, Karoline. (2013): »Vorläufer und zeitgleiche Entwicklungen«, in: Doris Kurella/Ines de Castro (Hg.): Inka. Könige der Anden, Stuttgart: von Zabern; S. 30-40.

Rossi, Milène. C. (2015): Blut, Prunk, Ritual. Keulen und ihre Funktion in den Gesellschaften Ozeaniens, Wien: IVA-ICRA-Verlag.

Schifko, Georg (2008): »Anmerkungen zu der angeblichen Verwendung von traditionellen Maori-Keulen zur Sterilisation«, in: Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 49 (4): S. 519-522.

Schifko, Georg (2013): »Zu einer neuseeländischen und drei fidschianischen Keulen aus Gustav Klemms Sammlung – Eine Untersuchung zu Klemms Beschreibung seiner Keulen«, in: Jahrbuch der Staatlichen Ethnographischen Sammlungen Sachsen 46: S. 203-209, Tafeln LVII-LVIII.

Schifko, Georg/Jovanovic-Kruspel, Stefanie (In Druck): Anmerkungen zur plastischen und malerischen Darstellung von Munduruku-Kopftrophäen im Naturhistorischen Museum Wien, Wien: Archiv Weltmuseum Wien 67 (2018).

Schifko, Georg/Moshtagh Khorasani, Manouchehr (2011): »Zur funktionellen Analogie zwischen der altpersischen aršti/arštay und der taiaha der Maori aus waffentechnischer Sicht«, in: Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 52 (2): S. 252-259.

Schifko, Georg/Mückler, Hermann (2017): »Keulentragende „Südsee-Karyatiden" als Dekorationsobjekte – Zur plastischen Darstellung von Maori und Fidschianern im Naturhistorischen Museum in Wien«, in: Annalen des Naturhistorischen Museums Ser. A 119: S. 33-46.

Tregear, Edward (1926): The Maori Race, Wanganui: A. D. Willis.

Alltägliche Arbeiten werden rätselhaft

Früheisenzeitliche Knochenwerkzeuge aus Mitteleuropa

Elena Revert Francés

EINLEITUNG

Häufig gefundene Gegenstände in archäologischen Ausgrabungen sind Tierknochen und die damit hergestellten Knochenwerkzeuge. Die Handwerkerwelt, in der diese benutzt wurden, bleibt für die Archäologen in vielen Aspekten verborgen. Die seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts sich immer weiter beschleunigende technologische und gesellschaftliche Entwicklung, die durch industrielle Fertigung, Urbanität und Informatik geprägt ist, geht mit einem rasanten Verlust an Verständnis für traditionelle Technologien einher. Durch eine genaue Beobachtung der Form und der Oberfläche gibt es jedoch die Möglichkeit, sich der Funktionalität des Gerätes anzunähern und den Wert zu erkennen, den das Objekt für die damalige Gesellschaft innehatte.

Die Experimentelle Archäologie und die ethnologischen Parallelen können in der Darlegung von Hypothesen über die Funktionalität helfen. Aber was soll archäologisch experimentiert werden? Was soll in der modernen Welt gesucht werden, wenn die mit den Knochenwerkzeugen ausgeübte Tätigkeit unbekannt ist, und die bearbeiteten Materialien ebenso unendliche Funktionalitätsvorschläge anbieten?

Die Werkzeuge allgemein stellen eine große Herausforderung für die Archäologie dar. Zwar können ihre Herstellungsprozesse nachvollzogen werden. Auch die mit diesen Geräten bearbeiteten Materialien können anhand der oberflächlichen Herstellungs- und Gebrauchsspuren herausgefunden werden. Aber genau zu

Abbildung 1: Blick auf die beginnenden archäologischen Untersuchungen © LDA Sachsen-Anhalt

Quelle: B. Duchniewski

klären, welche Tätigkeit damit durchgeführt wurde, ist nicht in jedem Fall möglich.

Wenn ein Hammer vor unseren Augen liegt, erkennen wir ihn. Jeder von uns hat mindestens einmal im Leben einen Hammer benutzt und kennt die Möglichkeiten und Begrenzungen solch eines Werkzeugs. Jedoch gibt es Werkzeuge, die heutzutage nicht mehr existieren – auch die damit verbundenen Tätigkeiten sind verschwunden. Die Materialien, die damit damals bearbeitet wurden, sind dagegen sehr wahrscheinlich auch heute noch vorhanden.

Im Sommer 2010 wurde eine Siedlungslandschaft bei Kleinpaschleben (Ldkr. Anhalt-Bitterfeld) aufgedeckt (Abb. 1). Es wurden archäologische Hinterlassenschaften von der Jungsteinzeit bis in die frühe Eisenzeit gefunden. Die bronzezeitliche Phase dieser Siedlung steht im Mittelpunkt der Dissertation der Verfasserin. Bei der Fundaufnahme stellte sich heraus, dass in einer Siedlungsgrube neben anderem Abfall – wie Tierknochen, ein fast vollständig erhaltenes Gefäß und andere Keramikscherben – zwei besondere Funde lagen. Es handelt sich um Werkzeuge aus Tierknochen, die, so scheint es auf den ersten Blick, alltäglich für die damalige

Welt gewesen sind, da sie als Abfall in eine gewöhnliche Siedlungsgrube geworfen wurden. Eines dieser Werkzeuge ist so gut wie vollständig erhalten, das andere ist jedoch zersplittert und nicht mehr rekonstruierbar. Trotzdem lassen sich mehrere charakteristische Merkmale noch gut erkennen.

Die Funde aus Kleinpaschleben sind keine Unikate. Diese Art von Knochenwerkzeugen datieren in die Früheisenzeit (ca. 700-500 v. Chr.) und wurden bereits zahlreich in Sachsen-Anhalt, Nordpolen und Böhmen gefunden, jedoch bislang immer nur am Rand erwähnt.

Um welche Knochenart handelt es sich? Was für ein Werkzeug war das? Wie wurde es hergestellt? Wofür wurde es benutzt? Welche Materialien wurden damit bearbeitet? Wo können diese Art Gerätschaften heutzutage noch gefunden werden? Derlei offene Fragen regen eine äußerst interessante Forschung an, die jedoch mehr in die Tiefe gehen muss, als es bisher der Fall war.

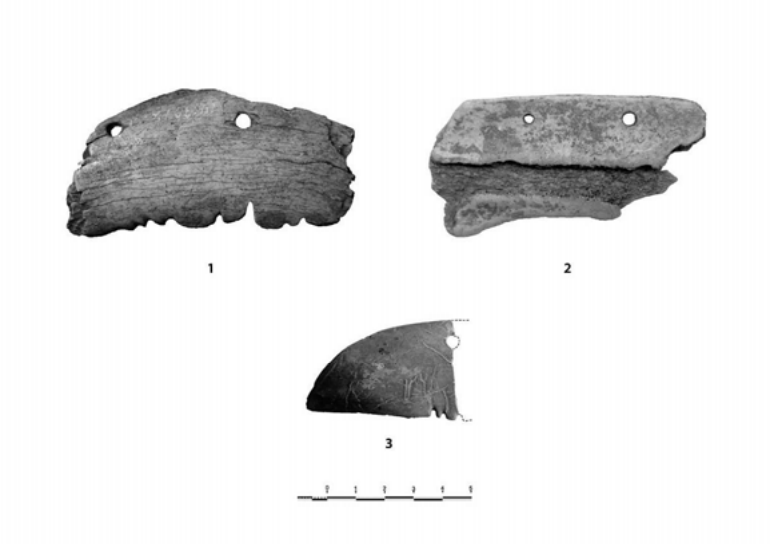
WIE SIEHT DAS WERKZEUG AUS?

Für die Herstellung dieser Gerätschaften wurden eher flache Knochen von großen Säugetieren, wie Rind oder Pferd, benutzt. Schulterblatt und Unterkiefer waren am beliebtesten. Ziel der Herstellung war es, eine mehr oder weniger rechteckige, flache Oberfläche zu konstruieren, die mit zwei Durchlochungen in einer der Längsseiten versehen ist. Auf der gegenüberliegenden Seite sind meistens Einkerbungen zu sehen, die unregelmäßig tief und breit sind. Einige Exemplare weisen aber keine oder nur ganz leichte Vertiefungen auf. In der Regel überschreiten diese Werkzeuge 15 cm Länge und 5 cm Breite nicht (Abb. 2).

DIE FRAGE NACH DEM WANN UND WER DIESER WERKZEUGE

Bereits vor 140 Jahren wurde diese Art von Knochenwerkzeugen erstmals erwähnt. In einem Pfahlbau im ehemaligen Ostpreußen fand J. Heydeck (1877) zwei Exemplare, die er als Schaber interpretierte. In einem Zyklus von 30 Jahren erschienen immer wieder neue Veröffentlichungen. Píč (1907) stellte zwei Geräte aus Böhmen vor, ohne über die mögliche Handhabung zu sprechen. Lehmann (1930 und 1931) legte einen neuen Gebrauchsvorschlag als Flachshechel dar. Malinowski (1961) kehrte zur altbekannten Funktion als Schaber zurück. Dieser Vorschlag wurde nur drei Jahre später überholt. Nuglisch (1964) veröffentlichte die bislang vollständigste Publikation über solche Gerätschaften aus Sachsen-Anhalt

Abbildung 2: Früheisenzeitliche plättchenförmige Knochenwerkzeuge aus 1. der Boxhornschanze HK-Nr. 14:3972u (zuerst erwähnt bei Lehmann 1930), 2. Altenweddingen HK-Nr. 77:203b (zuerst erwähnt bei Nuglisch 1966), 3. Wennungen HK-Nr. 2365:5403:1a, weniger als die Hälfte erhalten (zuerst erwähnt bei Fröhlich 2012).



Quelle: E. Revert Francés

und stellte sie als Gerät für die Bearbeitung von Schnüren, Seilen und Riemen vor. Solch eine Funktionalität wurde ebenfalls von Hásek (1966) angedeutet, dessen Publikation noch umfangreicher als die von Nuglisch war. Sie beinhaltete einen Katalog mit fast allen bislang bekannten plättchenförmigen Knochenwerkzeugen und noch zwei Arten mehr: die Tupiki der russischen Steppen und die sogenannten Flachshechel, die in der Jungsteinzeit so häufig vorkommen.

Bis Anfang des 21. Jh. wurde nur eine Veröffentlichung herausgebracht. R. Feustel (1980) publizierte einen ausführlichen Artikel mit einem detaillierten Forschungsstand, einer Typologie und einem Herstellungsvorschlag. Er dachte, dass es sich bei den markanten Knochen um Gerberwerkzeuge handeln müsse.

Einen ähnlichen Artikel publizierte A. Northe (2001), der die Bearbeitung von weichen und elastischen Materialien mit diesen plättchenförmigen Geräten vorschlug.

2012 veröffentlichte das Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie in Sachsen-Anhalt die Ergebnisse der Ausgrabungen zweier Großprojekte, in denen

zwei plättchenförmige Knochenwerkzeuge gefunden wurden. Diese beiden Funde wurden als Gerbschaber (Wagner et al. 2012) oder als Webschwert (Fröhlich 2012) interpretiert.

WAS BIETEN DIESE FUNDE AN?

Eine große Auswahl an Herstellungs- und Gebrauchsspuren können noch an der Oberfläche des Knochens beobachtet werden. Zunächst werden jene Merkmale vorgestellt, die mit bloßen Augen betrachtet werden können: wenn so ein Werkzeug in die Hände genommen wird, ist das Auffälligste der starke *Glanz*, der quasi die ganze Oberfläche überzieht. Aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes der Oberfläche mancher Funde, ist die Polierung nicht immer gut erkennbar. Der Glanz ist mit der Herstellung und vor allem mit dem Gebrauch entstanden. Er tritt stärker an den beiden Längsseiten auf, die daher sehr wahrscheinlich als Arbeitskanten gedeutet werden können. Die Reibung mit den Händen und mit den zu bearbeitenden Materialien verursachten diese Polierung. Herauszufinden, welche damaligen Materialien weich und elastisch genug waren, um eine derartige Oberflächenbeschaffenheit zu verursachen, ist eine der Herausforderungen, welche die Forschung bei der Deutung dieser Werkzeuge leisten muss.Tierische und pflanzliche Fasern, wie Leinen oder Wolle, Leder, Pelz oder sogar Nahrungsmittel kommen in Frage. Härtere Materialien wie Keramik, Holz, Stein und Metal sind ausgeschlossen. Die Experimentelle Archäologie kann in diesem Fall die Recherche voranbringen, indem sie neuzeitliche Tierknochen und weiche elastische Materialien benutzt, die diesen Glanz verursacht haben könnten.

Die Werkzeuge sind mit zwei *Durchlochungen* von je ca. 5 mm Durchmesser versehen. In der Regel haben sie in beiden Seiten des Geräts eine abgerundete obere und eine kantige untere Hälfte (Abb. 3). Eine stetige Reibung, die mit der Benutzung in Verbindung gebracht werden kann, muss die obere Abrundung verursacht haben. Diese Abrundungen des oberen Teils der Durchlochungen können ebenfalls durch der Experimentellen Archäologie mithilfe von Materialien, welche den Glanz nachahmen, erklärt werden. Die Beobachtung spielt hier eine sehr wichtige Rolle: welche genauen Merkmale zeigen diese Durchlochungen, wie könnten sie entstanden sein oder wie auf gar keinen Fall? Das Ausschlussverfahren treibt ebenfalls die Forschung voran. Wenn beispielsweise Wolle mit den Knochenwerkzeugen bearbeitet wurde, muss der Winkel zwischen Werkzeug und Garn betrachtet werden, weil ein unterschiedlicher Winkel unterschiedlichen Abrundungen verursacht.

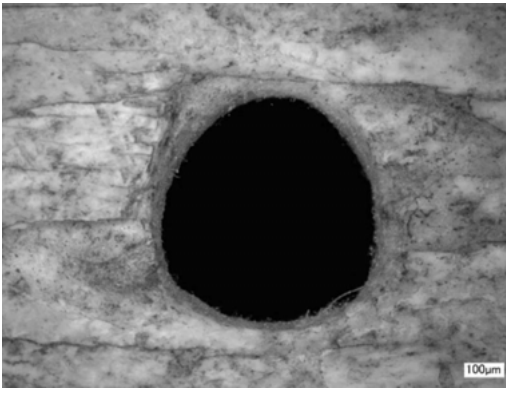


Abbildung 3: Durchlochung beim Werkzeug aus der Boxhornschanze HK-Nr. 14:3972u, LDA Sachsen-Anhalt

Quelle: E. Revert Francés

In der gegenüberliegenden Längsseite der Durchlochungen befinden sich mehrere *Einkerbungen*, die unterschiedlich breit und tief sind. Die Oberfläche dieser Vertiefungen ist stark abgerundet. Die unregelmäßige Form und die relativ regelmäßige Platzierung der Einkerbungen zeigen, dass sie durch Gebrauch entstanden sind. Diese Spuren sind das Ergebnis einer Abnutzung der Längsseite. Das Werkzeug soll eine gerade Kante aufgewiesen haben, als es zum ersten Mal zum Einsatz kam. Die Vertiefungen spielen eine sehr wichtige Rolle in der Entschlüsselung der Funktion. Es muss eine Tätigkeit gewesen sein, die eine gerade Kante benötigte und Einkerbungen verursachte, sonst hätten diese manuell geschnitzt werden müssen. Geritzte Einkerbungen würden jedoch ganz anders aussehen: sie wären viel regelmäßiger und kantiger. Fakt ist, dass die Knochenwerkzeuge, die bei den Ausgrabungen gefunden wurden, ebenfalls diese charakteristischen Einkerbungen aufweisen. Wie sind sie entstanden? Nur die mit dem Werkzeug ausgeführte Tätigkeit kann dafür verantwortlich sein. Für die experimentelle Nachahmung dieser Vertiefungen kommt eine sehr wichtige Frage ins Spiel: um welche Tätigkeit handelte es sich? Das ist die Schlüsselfrage dieser Untersuchung, doch die Antwort bleibt noch ein Rätsel!

Nicht nur durch makroskopische Untersuchungen können wichtige Informationen über diese Werkzeuge gewonnen werden. Mithilfe des Mikroskops können ganz kleine *Ritzen* beobachtet werden, die vor allem nah an den Längskanten auftauchen und die oft fast genauso lang wie das Werkzeug sind. Der Schnitt dieser Ritzen ist unterschiedlich breit und tief und deutet auf einen Stein (Feuerstein? Quarzit?) als Verursacher hin (Legrand 2007/Buc 2011). Ihre Kanten sind fast immer abgerundet, was für eine Entstehung vor der Polierung der Oberfläche spricht. Außerdem können andere kleine Ritzen, die auf dem Großteil der Oberfläche kreuz und quer verstreut sind, ausgemacht werden (Abb. 4). Diese zu deuten ist schwieriger, da sie sowohl bei der Herstellung, als auch beim Gebrauch sowie der

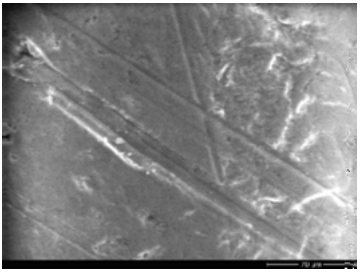


Abbildung 4: Rasterelektronenmikroskopaufnahme der Ritzungen auf der Oberfläche des Werkzeuges HK-Nr. 2005:6802a aus Quedlinburg © U.Petersen LDA Sachsen-Anhalt

Quelle: F. Syrowatka MLU

Ausgrabung und späteren Lagerung entstanden sein könnten. Die schon durchgeführten archäologischen Nachahmungen schaffen Schritt für Schritt eine Spurendatenbank, die zurate gezogen werden kann, um herauszufinden, welche Aktivitäten solche Spuren verursachten – beispielsweise Hämmern, Bohren oder Glätten –. Aber wofür diese genannten Hantierungen durchgeführt wurden, sprich welche Schritte die Arbeitskette genau beinhaltete und was das Ergebnis am Ende war, muss noch erforscht werden. Letztendlich liegt darin die wirkliche Herausforderung dieser Untersuchung.

PROBLEME WERDEN NUR PROBLEME, WENN SIE EINE LÖSUNG HABEN

Die Liste herausfordernder Fragen, die diese Recherche von Anfang an und zunehmend immer mehr begleiten, ist sehr lang, die damit verbundenen Aspekte umfangreich. Einige dieser Fragen wurden bereits gestellt. Um die Lösung eines Problems herauszufinden, muss die Archäologie verschiedene Wege in Betracht ziehen, sie darf keinen ausschließen. Jede kleine Hilfe ist dabei willkommen.

Wenn nun die Frage aufkommt, welches erste Problem sich bei der (Er-)Forschung der plättchenförmigen Knochenwerkzeuge ergibt, so lautet die Antwort: die *Fachliteratur*. Diese Art von Gerätschaften wurde größtenteils in alten Ausgrabungen geborgen, deren Veröffentlichungen in der Regel spärlich sind. In den modernen Ausgrabungen bleibt die Betrachtung der Knochenwerkzeuge trotz der verbesserten Grabungsmethodik und -dokumentation nur am Rand erwähnt. Die Knochenartefakte werden bennant und meistens noch gezeichnet oder fotografiert. Die Datierung wird durchweg nur angedeutet. Eine Interpretation, wofür das Knochengerät benutzt werden könnte, erfolgte nach einer groben Betrachtung mit bloßen Augen nur anhand der Form, aber ohne eine wirklich kritische Ansicht. So sind Vorschläge wie Flachshechel, Säge/Messer oder Schaber entstanden. Das

Vorkommen von Einkerbungen an sich bietet nicht automatisch eine Deutung als Kamm oder Messer. Bei einer genaueren Betrachtung wird der Vorschlag als irrtümlich erscheinen. Die Kerbungen eines eigentlichen Flachshechels sind viel länger und spitzer. Kein Flachs kann mit einem plättchenförmigen, früheisenzeitlichen Knochengerät gekämmt werden. Dass diese Einkerbungen nicht als Schneide eines Messers oder einer Säge gedient haben können, ist selbsterklärend. Warum ein Messer aus Knochen herstellen, wenn Silex und sogar Metall zur Verfügung stehen? Wie sollen außerdem beim Schaben solche Vertiefungen entstanden sein? Die bisherigen Funktionsvorschläge sind zu unüberlegt.

Die *Experimentelle Archäologie* kann uns die eigentliche Verwendung des Werkzeugs ein Stück näher bringen. Aber um Nachahmungen durchzuführen, müssen zuerst Hypothesen aufgestellt werden. Diese reichen immer so nah wie möglich an die vermutete Vergangenheit heran. Inwieweit entspricht jedoch eine Hypothese der damaligen Realität? Können verschiedene Tätigkeiten die gleichen Spuren hinterlassen?

Die einzelnen Merkmale (Einkerbungen, Durchlochungen, usw.) nachzuahmen scheint wenig problematisch. Eine Tätigkeit zu reproduzieren, die alle Merkmale vereint, ist hingegen eine schwierige Aufgabe! Viele Berufe der alten Welt bleiben uns für immer verborgen. Wenn ein Beruf und die damit verbundenen Aktivitäten unbekannt sind, wird es schwierig, sie durch eine deduktive Denkweise zu erkennen.

Ethnologie und Experimentelle Archäologie teilen das gleiche Schicksal in Bezug auf die Recherche von Werten der materiellen Kultur einer vergangenen Welt. Die Archäologen suchen gerne nach Parallelen bei der Verwendung steinzeitlicher Geräte in modernen Gesellschaften, die einen Rückblick in die Vergangenheit schaffen sollen. Das Gelingen ist jedoch mühsam. Wonach soll im Werkzeugrepertoire der Inuit gesucht werden? Kommen plättchenförmige Knochenwerkzeuge bei den Maori vor? Die Stecknadel wird immer kleiner und der Heuhaufen immer größer.

SAG MIR WAS DU HAST, UND ICH SAGE DIR WER DU SEIN KÖNNTEST

Der Besitz solcher Gerätschaften steht nicht immer in einem kulturellen Zusammenhang. Die hier untersuchte Gattung von Knochenwerkzeugen kommt nicht nur in Sachsen-Anhalt vor, sondern auch in Nordpolen und in Böhmen. Die kulturellen Gruppen der frühen Eisenzeit sind dort unterschiedlich: die Hausurnenkultur in Sachsen-Anhalt, die Pommersche Kultur in Nordpolen und die Bylany

Kultur in Böhmen. Allerdings weisen diese Werkzeuge in allen drei Regionen die gleichen Merkmale auf. Dieser Umstand spricht dafür, dass diese Gerätschaften, wo auch immer sie hergestellt und benutzt wurden, dieselbe Funktion hatten. Dieses Gerät war demnach mit einer bestimmten Aktivität verbunden – wo das Werkzeug auftaucht, wurde scheinbar immer dieselbe Aktion durchgeführt. Es handelt sich also nicht nur um die bloße Verbreitung eines Knochenwerkzeuges, sondern um ein komplexes Paket: die Gerätschaft und die damit ausgeübte Tätigkeit. Vielleicht handelte es sich bei besagter Aktivität sogar um einen Beruf, wie der des Töpfers oder Schmiedes. Die Fundumstände der Werkzeuge sprechen dafür, dass die Tätigkeit alltäglich war und im Siedlungsbereich stattfand. Wenn eine alltägliche Verrichtung in genau diesen drei verschieden Kulturgruppen durchgeführt wurde, kann davon ausgegangen werden, dass diese dort sehr wahrscheinlich einen ähnlichen Wert innehatte.

Während der Suche nach Funktionalität und Wert des früheisenzeitlichen plättchenförmigen Knochenwerkzeuges kommen in Bezug auf die Verbreitungsregionen viele Fragen auf: Stammte diese Tätigkeit vielleicht aus einer dieser drei Regionen und wurde sie zu den anderen beiden exportiert? Und warum genau dorthin und nicht anderswohin? Waren diese Geräte ein fremdes Gut? Stammten sie aus einer ganz anderen Region und gelangten sie durch Handel nach Mitteleuropa? Das würde bedeuten, dass die damit ausgeübte Aktivität ebenfalls übernommen wurde, nicht nur das Gerät. Oder wurden diese Werkzeuge in den drei Kulturgruppen unabhängig voneinander für die gleiche Tätigkeit hergestellt? Letztendlich werden gewöhnliche Werkzeuge, wie beispielsweise ein Pfriem, überall hergestellt, ohne dass kultureller Austausch eine wichtige Rolle spielt. Wichtig ist dabei, welches Ziel erreicht werden soll (ein Loch bohren) und was dafür gebraucht wird (etwas Handliches und Spitzes). Pfrieme sehen in jeder Kultur und Chronologie sehr ähnlich aus. Ist dies auch der Fall bei den früheisenzeitlichen plättchenförmigen Knochenwerkzeugen?

Das Herstellungsmaterial, die Größe, die Form, die Platzierung der Durchlochungen und der Einkerbungen waren nicht willkürlich. Die Funktionalität des Geräts bedingte all diese Merkmale. Es standen schon Silex und Metall zur Verfügung. Die Wahl des Herstellungsmaterials war also gewollt. Es wurde etwas bearbeitet, das nicht mit anderen Materialien bearbeitet werden konnte. Es gab weiterentwickelte technische Möglichkeiten, die nicht verwendet wurden. Trotz des Rätsels der Funktion, kann eine kulturelle Bedeutung dieser Funde zumindest zum Teil entschlüsselt werden.

Aber die Liste ungeklärter Fragen ist noch länger: Warum sind diese Gegenstände weggeworfen worden? Waren die Einkerbungen zu groß geworden? War die Arbeitskante zu unscharf? Wurde das Werkzeug einfach nur gebrochen?

Stammt das, was wir finden, von einem sekundären Gebrauch? Sahen die Knochenwerkzeuge damals vielleicht anders aus? Wurden sie recycled und wir finden jetzt diese »zweite Form«?

Die archäologischen Funde transportieren uns in eine vergangene Welt, deren Gestaltung und Werte eine Herausforderung für die Archäologen sind. Ausgrabungen und Funde provozieren eine tiefere Recherche nach dieser verborgenen Welt und ihren Akteuren. Die genaue Überprüfung der Grabungsdokumentation, die akkurate Untersuchung der Funde mit modernsten Methoden, archäologische und ethnologische Vergleiche und experimentelle Nachbildungen liefern Erkenntnisse, um die Gestaltung und Werte dieser Welt aufzuklären.

DANKSAGUNG

Ich möchte mich bei Frau Blay Gil, Frau Dr. Körner, Frau Langenhan und Herr Mehner für ihre Unterstützung bedanken.

LITERATUR

Buc, Natacha (2011): »Experimental series and use-wear in bone tools«, in: Journal of Archaological Science 38, S. 546-557.

Feustel, Rudolf (1980): »Neolithische Gerberwerkzeuge aus Knochen«, in: Alt-Thüringen 17, S. 7-18.

Fröhlich, Madeleine (2012): »Vom täglichen Leben«, in: Harald Meller (Hg.), Neue Gleise auf alten Wegen I. Wennungen und Kalzendorf (= Archäologie in Sachsen-Anhalt Sonderband 19, Halle (Saale): Landesmuseum für Vorgeschichte, S. 106-110.

Hásek, Ivan (1966): »Praveké kostené a parchové nástroje s ozubenou pracovní hranou«, in: Sborník Národního Muzea v Praze 20, S. 225-268.

Heydeck, Johannes (1877): »Der Pfahlbau bei Werder am Arys See«, in: Sitzungsberichte der Alterthumsgesellschaft Prussia zu Königsberg in Prussia 3, Königsberg: die Gesellschaft, S. 3-4.

Legrand, Alexandra (2007): Fabrication et utilisation de l'outillage en matières osseuses du Néolithique de Chypre: Khirokitia et Cap Andreas-Kastros (= British Archaeological Report, Interantional Series, vol. 1678), Oxford: Archaeopress.

Lehmann, Ernst (1930): »Demonstration sägeförmiger Knochengeräte, eines neuen bronzezeitlichen Grabfundes von Waltersleben bei Erfurt, mit Geweberesten und zweier Näpfchensteine«, in: Prähistorische Zeitschrift 21, S. 321.

Lehmann, Ernst (1931): »Gezähnte Knochenwerkzeuge aus Mitteldeutschland«, in: Jahresschrift für die Vorgeschichte der sächsisch-thüringischen Länder 19, S. 37-43.

Malinowski, Tadeusz (1961): »Badania Archeologiczne grodziska kultury Lucyckiej w Smuszwewie. pow.«, in:Wągrowiec. Sprawozdania archeologiczne 1959, S. 65-78.

Northe, Andreas (2001): »Notched implements made of scapulae – still a problem«, in: Alice Mathea Choyke (Hg.), Crafting bone: skeletal technologies through time and space: proceedings of the 2. meeting of the (ICAZ) Worked Bone Research Group, Budapest, vom 31. August bis 5. September 1999, Oxford: Archaeopress, S. 179-184.

Nuglisch, Klaus (1964): »Einige Typen von früheisenzeitlichen Knochengeräten im Ostharzgebiet«, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Halle 13G 11/12, S. 799-812.

Nuglisch, Klaus (1966): Die ältere Eisenzeit im östlichen und nordöstlichen Harzvorland. Dissertation, Halle (Saale): Universität Halle.

Píč, Josef Ladislav (1907): Die Urnengräber Böhmens, Leipzig: Hiersemann.

Wagner, Torsten/Schrickel, Marco/Mehner, Andreas/Pedersen, Ulrike (2012): »Hektargroße jungbronzezeitliche Siedlungen«, in: Harald Meller/Suzanne Friederich (Hg.), Haldensleben – VOR seiner ZEIT: archäologische Ausgrabungen 2008-2012, Archäologie in Sachsen-Anhalt Sonderband 17, Halle (Saale): Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, S. 70-87.

Zwischen Mensch und Ding

Thomas Kolnberger

EINLEITUNG

Die Beziehung von Menschen und Dingen stand längste Zeit unter der Annahme, dass stabile Verhältnisse herrschen, praktisch wie ontologisch geordnet in zwei Sphären: Menschen seien Menschen; Dinge eben Dinge. Diese scheinbar klaren Grenzen zwischen Menschlichem und Dinglichem sind wissenschaftlich-konzeptionell in Bewegung gekommen, denn kategoriale Unterscheidungen, die nur zwei Ausprägungen zulassen, gelten als essentialistisch und reizen zum Widerspruch. Vertreter und Vertreterinnen neuerer holistischer Ansätze und Denkrichtungen wie der Akteur-Netzwerk-Theorie (oder ANT, siehe Latour 2001; 2007), Cyborg-Anthropologie (Downey/Dumit/Williams 1995), *Art and Agency* (Gell 1998), *New Materialism* (Bennett 2010) oder »materieller Arrangements« (Schatzki 2016) kritisieren diese Dichotomisierung als unzulässige Zerlegung einer Gesamtheit in zwei Teilgesamtheiten, die nebeneinander stehen. Alles gehört also irgendwie zusammen oder zumindest zusammengedacht, aber wie?

Grenzen in Frage zu stellen, zumindest der Versuch dazu, ist paradigmatisch für die Zeit, in der wir leben. Zuletzt wurde – und nicht nur in den Kulturwissenschaften – wieder ausführlich die Grenzziehungsproblematik von ›Natur‹ und ›Kultur‹ erörtert und themenbezogene Journale als Diskussionsplattformen gegründet (z. B.: Nature and Culture 2006ff., vgl. Fischer-Kowalski/Weisz 1999). Hier äußert sich zuallererst fundamentale Kritik an ›bewährten abendländischen Leitkategorien‹ und als Alternative wird komplexes Systemgeschehen mit fließenden Übergängen dem konstatierten komplementären Reduktionismus gegenübergestellt, der das Denken des ›Westens‹ durchziehen soll. Der Wechsel von der ›Dingvergessenheit alter Schule‹ zur ›Dingversessenheit‹ im sogenannten *Material Turn* oder »thingly turn«, wie Peter-Paul Veerbeck (2005: 3) es ausdrückt,

scheint ein Ausläufer dieser Diskussion zu sein. In ihrer konzeptionell weitreichendsten Dimension ist diese Wende zur Materialität eine Debatte mit dem Vorsatz, das binäre Oppositionspaar ›Mensch versus Ding‹ aufzulösen, um die Privilegierung des Geistes über die Materie zu beenden. Demzufolge wird Dingen jetzt Handlungsmacht zugestanden und die anthropozentrische Vorstellung vom Menschen als alleiniger Akteur mit Wirkungsmacht in Frage gestellt. Dinge besitzen nicht nur *Agency*. Sie erscheinen in diesem Licht auch als Indikator für Veränderung, und über die materielle Kultur kann deshalb sozialer Wandel gut aufgezeigt werden. Insbesondere gilt dies, wenn Dinge selbst diese Entwicklung vorantreiben. Die irritierende Dynamik ›des Netzes‹, seine ›Zuhandenheit‹ als *Social Media* ist ein gutes Beispiel hierfür. Objekt-Subjekt-Verhältnisse, wie im letzten Fall als engmaschige Digital-Material-Medium-Mensch-Beziehung, entziehen sich einer eindeutigen Zuordnung zu Technischem oder Humanem. Aus dieser Verquickung heraus erfolgt, im Gebrauch wie emotional, eine Grenzüberschreitung: So werden in der Praxis der Neuen Medien immer selbstverständlicher elektronische Artefakte als Alter-Ego und Avatare als Inkarnationen realer Personen akzeptiert (Packer/Jordan 2001; Turkle 2011; Brukamp 2010; Christensen/Gotved 2015). Bruno Latour folgend sind das Beispiele für eine *Assemblage*, d. h. von Relationen heterogener Einheiten, die mehr als nur »›vermenschlichte‹ Dinge« (Reuter/Berli 2016: 5) sind, sondern etwas Drittes, ein zwischen Realem und Virtuellem Angeordnetes darstellen. Solche Ding-Mensch-Konstellationen werden zu Herausforderungen eben weil keine wirkliche Autonomie mehr festlegbar ist und sie unauflösbar miteinander verwirrt und verworren scheinen (Müller 2015). Gibt es hierfür Beispiele aus der Geschichte?

Aus historischer Perspektive möchte ich in diesem Beitrag auf eine besondere und die wohl ursprünglichste Verbindung zwischen Mensch und Ding hinarbeiten. Die Arbeitsthese dazu lautet, dass die unmittelbarste Verstrickung von Mensch und Ding der menschliche Körper selbst ist. Welcher analytische Zugang bietet sich in diesem Zusammenhang an? Viele. Meiner Ansicht nach lässt sich diese Vielzahl grob in zwei Gruppen zusammenfassen. Eine mögliche Perspektive ist die Selbstreferenz des Körpers auf den Körper. Nach Marcel Mauss etwa, ist der ›natürliche‹ Körper immer schon ein kulturell vorgeformter und ein ›technisches Objekt‹ zugleich: »Der Körper ist das erste und natürlichste Instrument des Menschen. Oder genauer gesagt ohne von Instrument zu sprechen, das erste und natürlichste technische Objekt und gleichzeitig technisches Mittel des Menschen ist sein Körper« (Mauss 1975: 205). Beim französischen Ethnologen wird davon ausgegangen, dass der Mensch zuallererst auf sich selbst als physischen Körper bezogen ist: Der Körper wird seinem Gebrauch angepasst, der wiederum sozial vor-

gegeben ist. ›Körpertechniken‹, wie der aufrechte Gang beim Militär, sind Sozialisation, wobei der Körper sowohl primäres Mittel als auch Objekt in einem ist (Schüttpelz 2010).

Körpertechniken sind im Grunde genauso arbiträr wie verallgemeinernde Vorstellungen von Leib und Seele, die in verschiedenen zeitlich-kulturellen Kontexten den ›Geist‹, mitunter den ›Weltgeist‹, aus dem physischen Körper herauslösen als *psychē* und *pneúma*, *Ka*, *Ba* und *Ach, nefesch*, *nafs, ātman* und *jīva*, *p'o* und *hun*, *mitaman* und *anima* oder *animus*. In der philosophischen Anthropologie Helmut Plessners ergeben sich aus diesem unaufhebbaren und ursprünglichen Verhältnis des lebendigen Körpers zum metaphysischen Leibe zwangsweise Widersprüche und Doppeldeutigkeiten. Sie sind wesentlicher Teil und Triebfeder der *conditio humana*: »Der Mensch *ist* immer zugleich Leib (Kopf, Rumpf, Extremitäten mit allem, was darin steckt) – auch wenn er von seiner irgendwie ›darin‹ seienden unsterblichen Seele überzeugt ist – und *hat* diesen Leib als diesen Körper« (Plessner 2003: 238, seine Hervorheb.). In der Praxis begründen solche Selbstwahrnehmung unterschiedlichste Körperkonzepte, Körperschemata oder Körperbilder, die als ›Selbstkonzepte‹ eine differenzierte Orientierung im Umgang mit der sozialen und dinglichen Welt erst ermöglichen (vgl. Jaspers 1973; Alloa et al. 2012).

Für den französischen Philosoph und Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty, der auf Edmund Husserls Werk aufbaut, ist es nicht der ›natürliche Körper‹, sondern der Leib (*le corps propre*) dieser ursprüngliche ›Gesichtspunkt der Welt‹: »Ich bin mein Leib«, schreibt er, und an selber Stelle weiter: »Wir betrachten nicht lediglich die Verhältnisse zwischen Segmenten und Korrelationen zwischen sichtbarem und taktilem Leib: wie sind es, die diese Arme und Beine zusammenhalten, sie zugleich sehen und berühren« (1966: 180). Die deutsche Sprache lässt mit der Unterscheidung von ›Leib‹ und ›Körper‹ eine »zwanglose Differenzierung« und damit eine tiefgehende ›Verdinglichung‹ sowohl von Leib in phänomenologischer wie Körper in physischer Betrachtungsweise zu (Schmitz 2011: 5). Der Leib in seinem Lebensvollzug produziert dann, wie es Hermann Schmitz in seinem neuphänomenologischen Ansatz ausdrückt, »Halbdinge« wie Schmerzen, die bei hämmernden Kopfweh als pulsierende Zone über die eigentliche Körpergrenzen hinauszugehen scheinen. Solche exzentrische Erweiterungen lassen sich aber nur erspüren und stellen kein raumzeitliches Kontinuum dar, wie es ›Festkörper‹ voraussetzen (Schmitz 2011: 29f.). Letztlich bleiben die »Volldinge« (Objekte) von diesem empfindsamen »ausgedehnten Leib«, dem körperlichen Wirklichkeitsbezug, getrennt. Gewissermaßen ist das die ›Selbstreferenz des Leibes auf den Leib‹.

Wird dann »das Sichtbare und das Unsichtbare« im wahrsten Sinne des Wortes realisiert, wenn man sich nicht mehr selbst die Hände reichen kann? Auch bei

Merleau-Ponty (*Le Visible et l'Invisble*, 1986) ist das ein oft verwendeter Beispielfall, wo das Spüren ›von innen‹, des Händedrucks, durch Erleben ›von außen‹, der Handreichung, aus sich selbst erfolgt. Wenn beim sogenannten ›Phantomschmerz‹ aber real-abgetrennte Gliedmaßen noch ›wie von selbst‹ gespürt werden, verliert dann nicht die Phänomenologie ihre konzeptionelle Anschlussfähigkeit und gerät in ihrer Radikalität zum selbstreferentiellen Zirkelschluss, zur ›Hyperphänomenologie‹? Phantomschmerzen, welche die Neurologen Rachamandran und Blakeslee (1998) als »Phantoms in the Brain« bezeichnen, lassen sich nämlich durch Virtual-Reality-Simulationen nicht nur mildern, sondern durch computeranimierte Vorspie(ge)lung des Körperteilverlustes mitunter vollständig kurieren. Das Gehirn wird hier durch eine ›Vorstellung zweiten Grades‹ – eine Vorstellung von der Bildhaftigkeit der Anschauung des raumeinnehmenden Körpers – ausgetrickst und der fehlenden Reorganisation nach dem Verlustfall (›remapping‹) des somatosensorischen Großhirnrinde (*cortex cerebri*) von außen technisch auf die Sprünge geholfen. Hier tritt der Körper aus dem Leib und geht als Simulacrum in eine partielle Hyperrealität über.

Eine grundsätzlich andere Perspektive nehmen Soziologien des Körpers ein. Es wird »Körperlichkeit in Interaktionsbeziehungen« analysiert (Raab/Soeffner 2005: 166). Auch in der ›Körpergeschichte‹ (Lorenz 2000; Body Politics 2013ff.; Schroer 2005), oder auch ›Geschichte des Körpers‹ (*Body History*), an der ich mich in diesem Beitrag insbesondere orientiert habe, werden Interdependenzen von Körper und Gesellschaft in ihrer historischen Dimension untersucht. Es wird darauf hingewiesen, dass gesellschaftliche Werte, Normen, Strukturen oder Technologien den menschlichen Körper prägen, und dies in Diskursen thematisiert und mit Praxen sichtbar gemacht wird. Die Ansätze dazu sind so vielfältig wie die Methoden breitgefächert und schließen Genderforschung, Sportgeschichte, philosophisch-theologische Erkundungen und anderes mehr mit ein. Seit rund zwei Jahrzehnten ist diese Disziplin richtiggehend aufgeblüht. Doch selbst in umfassenden Darstellungen, wie der von Linda Kalof und William Bynum (2010) herausgegebenen sechsbändigen kulturgeschichtlichen Reihe, die von der Antike bis zur Gegenwart führt, werden Körper durchgehend als diskrete Einheiten interpretiert – ›diskret‹ im Sinne des Lateinischen *discretus* als ›fähig, unterscheidend wahrzunehmen bzw. wahrgenommen zu werden‹. Konsequenterweise stehen dann diese diskreten Körper anderen diskreten Dingen diskontinuierlich gegenüber. Ein Interaktionsprozess erzeugt und prägt die Bedeutung der Dinge für die Menschen und Menschen handeln gegenüber Dingen auf der Grundlage dieser Bedeutung, wobei die ›Dingwelt‹ weiterhin von der ›Menschwelt‹ strikt getrennt bleibt. Welche Zusammenhänge liegen also in dieser zweiten Perspektive auf Körper vor? Es sind entweder diskrete Einheiten, die in zyklische Interaktion und

Rückkoppelung treten, als eine Seite des konzeptionellen Spektrums, oder ›Exteriorisierung‹ der Dinge vom Menschen, als die andere. Nach André Leroi-Gourhan (1980) ist die Menschheitsentwicklung mit letzterem als ein fortlaufender Auslagerungs- und Differenzierungsprozess von menschlichen Fähigkeiten zu verstehen, der Dinge produziert. ›Werkzeuge‹ treten an die Stelle der körperlichen Organe. Mittels dieser Dingwelt werden soziale Gruppen miteinander verbunden. Die Gesellschaft kann so als ein Netzwerk beschrieben werden. Kann aber der einzelne Mensch ein Netzwerk sein?

Im Folgenden möchte ich als meinen Beitrag zur Debatte vorschlagen, die beiden bisher vorgestellten Perspektiven kreuzen. Ausgehend vom Körper ist zunächst festzuhalten, dass beim Menschen zu wenig heterogene Elemente zusammenwirken, um damit ein ›Netzwerk‹ zu rechtfertigen: Der Körper ist ein kohärentes Ganzes, ein ›Vernetzungszusammenhang‹ liegt zwar vor, aber dieser stellt keine flüchtige und kurzlebig Beziehung dar, wie es für Akteur-Netzwerk oder anderer loser Interaktionsgeflechte charakteristisch ist. Ich verweise hier auf eine frühe Kritik am kartesischen ›Mechanismus‹, die vom Mediziner und Botaniker Georg Ernst Stahl (1659-1734) als Gegenentwurf formuliert und als ›Organismus‹ konzipiert wurde: Organismen sind Ganzheiten, die nur durch das Zusammenwirken der Teile entstehen und bestehen. Sie sind keine Aggregate, wie sie von der ANT beschrieben werden, also äußerliche Verbindungen von Elementen als funktionale Vereinigung (lat. *aggregare* für ›ansammeln‹) mit »flachem Handlungsbegriff« (Lindemann 2016: 103). In der Humanökologie (Fischer-Kowalski 1997) oder in der Kultur- und Sozialanthropologie (White 1959; Rappaport 1979) wurde diese versammelnde und ›Alles-hängt-mit-allem-zusammen‹-Perspektive einer Mikro-Organismus-Ebene, also von Lebewesen aller Art, auf eine gesamtgesellschaftliche Makroebene gehoben, insbesondere um stabile Zustände oder Wandel komplexer Systeme wie der ›Umwelt‹ zu verstehen. Unabdingbare intrinsische Relationen der Organismen im Kleinen stehen hier interpretativen Analysen von Gesamtzusammenhängen gegenüber.

Aber nicht nur Ökosysteme und Ökonomien verändern sich. Auch der menschliche Körper befindet sich in einem ständigen Prozess des Werdens und Erhaltens – von Wandel und Stasis also. Auf diese Mikroebene werde ich mich im Folgenden beschränken. Dabei interessiere ich mich mehr für einen ›metabolischen‹ Standpunkt, der vom ›Biokörper‹ ausgehend die Frage stellt, wo noch zwischen Mensch und Ding unterschieden werden kann, wenn der Mensch ›aus sich heraus‹ ein kontinuierlicher Dingproduzent ist, d. h. ein Produzent, der im Laufe seines Lebens zwangsläufig Abfälle bzw. ›Biorohstoffe‹ und mit Eintritt seines Tod menschliche Überreste ›erzeugt‹. Dieser Prozess ist weder eine ›Exte-

riorisation‹, eine Nach-außen-Verlegung von vom menschlichen Aktivator unabhängige Objekten (›Körperdingen‹, wie Organen) noch eine Extension von Handlungsmöglichkeiten durch Werkzeuggebrauch, noch eine Grenzüberschreitung »als Erweiterung von Kommunikations- und Interaktionsfähigkeiten und damit verbunden als *Entgrenzung* von bestehenden sachlichen, sozialen, zeitlichen und räumlichen Sinngrenzen verstanden« (Thiedeke 2016: 206, sein Hervorheb.). Im Sinne der Autopoiesis, der ›Eigenerschaffung‹ lebender Systeme, ist der menschliche Organismus selbst das Produkt seiner Organisation: Zwischen Erzeuger und Erzeugnis gib es keine Trennung (Maturana/Varela 1990). Um diesen Zustand operationaler Geschlossenheit zu erhalten, fallen gewaltige Restmengen an, die sich einer definitiven Zuordnung entziehen. Der Biologe oder Systemtheoretiker kann darüber hinwegsehen, der Kulturwissenschaftler nicht. Menschliche Knochen oder Fäkalien, um Beispiele zu geben, sind keine Artefakte. Der Ausdruck ›Artefakt‹ umfasst gemäß seiner lateinischen Wurzel ›das handwerklich Gemachte‹. Diese Objekte sind auch keine Sachgüter, denn durch menschliche Einwirkung erzeugte oder veränderte Gegenstände gehören einer grundsätzlich anderen Kategorie als der Metabolismus an, der biologisch-chemisch Stoffwechsel, der wie von selbst läuft – und einmal endet. Diese unablässige Produktion ›aus sich selbst heraus‹ stellt die Gesellschaft vor erhebliche Schwierigkeiten technisch-logistischer wie moralisch-philosophischer Natur. Um dieser ›Herausforderung‹ im Sinne der Generalfragestellung dieses Sammelbandes zu begegnen, soll zunächst eine grundsätzliche Erörterung eines zentralen Aspektes folgen: Kann der menschliche Körper während und auch nach dessen Lebensvollzug generell oder zumindest in Teilen zum Ding werden?

KONTINUUM UND DISKONTINUUM DER ›STOFFWECHSELMASCHINE MENSCH‹

Der Mensch ist notwendigerweise körperlich, und Leben kann auf reduzierteste Weise als kontinuierlicher Stoffwechselprozess beschrieben werden. In der Längskoordinate liegt also ein Zeitpfeil zwischen Werden und Vergehen vor, der das Mensch-Körper-Kontinuum beginnen und enden lässt. Aber wann ›beginnt‹ und ›endet‹ menschliches Leben *heute*? An beiden Enden sind die Grenzen ja fluide. Um diese Frage zu lösen, kommen in erster Linie bio-medizinische Kriterien zur Anwendung: Beim Schwangerschaftsabbruch wurde mit der sogenannten ›Fristenlösung‹ in Deutschland und Österreich der 1970er Jahre juristisch zwischen dem Selbstbestimmungsrecht der Frau (›Mein Bauch gehört mir‹) und dem Lebensrecht des Embryos (griech. ›ungeborene Leibesfrucht‹) oder Fötus (lat.

›Brut, Nachkommenschaft‹) ein Kompromiss hergestellt. (Für die Schweiz gilt eine vergleichbare Regelung erst seit 2002.) In diesem Widerstreit zwischen religiös-ethischen Vorstellungen und gesellschaftspolitischen Ansprüchen intervenierte nur eine Generation später der Fortschritt in der Gentechnik und beeinflusste maßgeblich die neue Auffassung von Lebensbeginn: Als Embryon gilt nun alles, so im diesbezüglich letzten Erkenntnis des Europäischen Gerichtshofs festgehalten, was ein Mensch werden kann. Damit wurde die Grundlage geschaffen, dass künftig andere Eizellen patentierbar werden, denen dieses »Potenzial zur Menschwerdung fehlt« (Lüdemann 2014: 1; EuGH 2014). Eizellen und andere Bestandteile des Körpers wurden aufgrund des wissenschaftlich-technischen Entwicklung ›entmenschlicht‹, um als Biorohstoff zur Grundlage für die Klonforschung, für die Züchtung von Gewebe und Erforschung von Gentherapien zu werden – möglicherweise um sich in den Dienst der Rettung anderer Leben zu stellen, sicherlich aber im Interesse der Biowissenschaft und Pharmaindustrie. Laut Brigitta Hauser-Schäublin und ihren Koautorinnen kann dieser kulturspezifische Umgang mit dem Körper ursächlich auf die »Regionalisierung und Parzellierung« der modernen ›westlichen‹ medizinischen Praxis und ihren Spezialisierungsfeldern mitzurückgeführt werden: als Aufteilung des Ganzen bei gleichzeitiger Reinterpretation und Hierarchisierung dieser ›neuen‹ Teile (Hauser-Schäublin/Kalitzkus/Petersen 2008: 12ff.)

So ist der Mensch an sich, notwendigerweise, zwar körperlich, der Körper aber nicht *per se* menschlich (im Sinne des Kant'schen ›Dinges an sich‹, griech. *kath'auto* für ›aus sich selbst heraus‹).

Für die andere Seite des Spektrums formuliert sich die Frage, wann das Leben endet, fast wie eine Verkehrung des vorangegangenen Satzes: Der Körper kann ›aus sich selbst heraus‹ mit seinen Körperfunktionen weiterleben, und das nicht nur, wenn dieser an lebenserhaltende Apparaturen angeschlossen wird. Bei Wachkomapatienten ist das der Fall oder beim Eintritt eines Apallischen Syndroms, wenn ein funktioneller Totalausfall der Großhirnfunktion eintritt.

Vor der Festlegung des Hirntodes – dem irreversiblen Ende aller Hirnfunktionen – als rechtlich bindendes Todeskriterium galt ein Mensch dann als tot, wenn seine Atmung und Herztätigkeit stillstanden. Bei Hirntoterklärten kann aber weiterhin Herzschlag festgestellt werden, ihre Körpertemperatur regelt sich selbst; sie schwitzen und scheiden Urin und Stuhl aus; Männer bekommen weiterhin Erektionen; Frauen haben schon gesunde Kinder geboren – alles bevor die lebensverlängernden Maßnahmen eingestellt wurden (Akerma 2006). Die Einführung und Verbreitung dieser Todesdefinition hängt mit der Entwicklung der Intensiv- und Transplantationsmedizin seit den späten 1960er Jahren zusammen. So wird die Frage nach dem Lebensende – eine fundamental soziale Frage – durch technischen

Wandel neu beantwortet. Medizinischer Fortschritt ermöglicht das ›Weiterleben‹ von Fremdkörperteilen als lebenserhaltende bzw. lebensverlängernde chirurgische Organtransfers, die in Folge beim Transplantationspatienten mit dem restlichen Organismus verschmelzen. Sind diese Substitute nun ›Prothesen‹, also Ersatzobjekte? Oder bleibt Menschliches weiter genuin Menschliches auch über das Ende des ›ursprünglichen Ensembles‹ – sprich dem Tod des Organspenders – hinaus?

Aufgrund seines Betätigungsfeldes am Medizinhistorischen Museum der Charité Berlin verweben sich für Thomas Schnalke Objekte als künstliche Menschenersatzteil wie Armprothesen mit dem Patienten zu »dinglichen Menschen«: »Damit werden freilich nicht die Dinge zum Menschen – sie haben eben keine eigene Stimme, Seele oder auch nur eine irgendwie geartete autonome *Agency*. Vielmehr ist in diesen Gegenständen der Mensch in gewisser Weise zum Ding geworden« (Ramsbrock/Schnalke/Villa 2016: 3). In dieser Hybridisierung scheint die *Agency* klar zuweisbar zu sein. Auftretende technische Probleme müssen technisch gelöst werden. Transplantierte Organe hingegen können Immunreaktionen auslösen, die unweigerlich zum Abstoßen des Implantates führen. Erfolgreich integriertes Fremdgewebe haben den oder die Organempfängerin immer wieder motiviert, sich auf die Suche nach dem Spender ihres neuen Körperteils zu begeben: Wer hat mir mein neues Herz überlassen? Wem verdanke ich meine neuen Hände? Brigitta Schäublin spricht hier von der »Personenhaltigkeit« eines Organs (2017: 73). In der Populärkultur ist um das Thema »Transmortalität« (vgl. Motakef 2017) zwischenzeitlich ein eigenes Filmgenre entstanden, und die Filmemacher können sich beim Drehbuchschreiben auf wahre Begebenheiten berufen (siehe etwa die Auswahl bei moviepilot.de). Dass sich aber Kunstherzpatienten zu einer ähnlichen Suche nach dem Ursprung ihres technischen Transplantates entschließen, soviel ›Eigensinn der Dinge‹ ist mir – außer bei Gewährleistungsklagen – nicht bekannt.

Trotz der nun weit verbreiteten Praxis, bei der Körper oder Körperteile wie ›Biorohstoff‹ als bislang äußerst knappe Güter gehandelt oder gemietet werden oder humanistisch-motivierte Organspenden als post-mortem-Sachgabe herhalten, scheint das ›Körper-Mensch-Kontinuum‹ nicht wirklich ›dingfest‹ gemacht werden zu können. Sind dann zumindest »menschliche Dinge« als Teilmengen möglich?

GESCHÄTZTE UND VERSCHMÄHTE ›KÖRPERDINGE‹ – DAS BEISPIEL DER HAARE

Bislang sind in diesem Essay integrale und lebensnotwendige ›Körperdinge‹ zur Diskussion gestellt worden. Wie ändert sich die Perspektive, wenn wir der vorangegangenen Längsachse eine Querachse als neue Koordinate hinzufügen und anhand dieser fragen, ob es – je nach Abstandsnahme oder Entfernung vom Integral-Menschlichen – eine ›humane‹ und, davon prinzipiell abgesetzt, eine ›dinghafte‹ Seite des Lebens geben kann. Es scheint in der Praxis, wie bei den Dingen auch beim Mensch-Körper-Kontinuum, zwischen ›wertvollen‹ und geschätzten beziehungsweise ›lästigen‹ und vernachlässigbaren Menschenteilen unterschieden zu werden. Festlegungen, die mit Entsorgung oder Recycling auf der einen und mit ethisch-heikler Unverfügbarkeit, Unantastbarkeit und Würde auf der anderen Seite zu tun haben. Die Frage nach ›Frankenstein‹ oder ›Shylock‹ sozusagen. Aber auch auf der postulierten ›Minderseite‹ des Lebens verschwimmen Grenzen – oder werden dezisionistisch gezogen. Wie entscheidet sich etwa, dass einmal ein Körperteil zum Kultobjekt und ein anderes Mal dieselbe Materialität zu Abfall wird? Solche Praxen treten in Selbstwiderspruch zueinander. Das soll im Folgenden anhand des menschlichen Haares exemplarisch skizziert werden.

Biotechnisch gesprochen sind Haare lange Hornfäden und bestehen im Wesentlichen aus Keratin. Haare wachsen in Zyklen und die Lebensdauer der Haarwurzel liegt bei ca. sechs bis acht Jahren.

Bis zum Tod fallen Haare aus und wachsen ständig nach. Sitzen sie als Haupthaare noch fest auf dem Kopf, dienen sie, je nach Styling, der Selbstinszenierung, denn die Art des Haar-Tragens bezeichnet auch immer eine Gruppenzugehörigkeit als Wahrnehmungskriterium von und für andere angelegt – von jung bis alt; von Punk bis Mönchsmensur (Janecke 2004). »Kein anderer ›Körperteil‹ ist so vielfältig besetzt. Selbst die für die Kommunikation soviel wichtigeren Augen, der Mund und die Hände sind weniger variabel und frequent«, stellt Stefanie Adomeit in ihrer Dissertation aus literaturhistorischer Perspektive fest (2007: 10). Das wäre also ein Beispiel für die symbolische Interaktionsebene. Haare sind aber nicht überlebensnotwendig: Haare gehen ›nicht unter die Haut‹ und sind insofern eher einem Medium der Oberfläche wie Bekleidung zuzuordnen, und öffnen sich damit der kreativen Öffentlichkeitsarbeit des Individuums. Aber: Menschliches Haar scheint ein besonderer Grenzgänger zwischen Mensch und Objekt zu sein. Es pendelt zwischen geschätztem und verachtetem ›Ding‹ deutlich hin und her. Denn sitzen die Haare nicht mehr fest auf dem Kopf oder werden sie entfernt, erfolgt zumeist die achtlose Entsorgung. Wie das sprichwörtliche ›Haar in der Suppe‹ mutieren sie vom Chic der Ballfrisur zum Ärgernis und Kontaminationsproblem

bei Kleidung und häuslichem Reinigungsbereich. Beim *Full Brazilian Waxing* stellt sich das dann als ›hygienisches Ganzkörperproblem‹ von der Kragenlinie abwärts.

Beim Friseur werden ganze Lockenhaufen weggefegt, während sich um andere – die ›Dichterlocke‹ etwa – der Geniekult rankt, oder das Herz daran hängt, wie bei der ersten Babylocke und – heutzutage wohl überholt (?) – bei der gelockten Liebesbekundung als Briefbeigabe.

Beim Skalpieren hingegen werden die Haare mitsamt der Kopfschwarte zur Kopf-Trophäe. Bei Märtyrern christlicher Kirchen wurden Haare zu Reliquien. Insofern *repräsentieren* sie einmal den besiegten Gegner, das andere Mal *sind* sie der Heilige – so klein das Körperrelikt auch sein mag. Beide verweisen aber stets ›auf sich‹ und sind als Fetische Zeichen und Bezeichnetes in einem.

Echthaar wiederum auf eine künstliche Kopfhaut verpflanzt wird zum Haarersatz und verweist auf ganz andere Weise ›auf sich‹: Als Perücke, wortwörtlich aus dem Italienisch-Französischen für ›Haarschopf‹/falsches Haarteil abgeleitet, imitieren sie natürlich gewachsenes Haar. Mit der Allongeperücke entwickelte sich im Barock aus solch einer Prothese ein wichtiges Standessymbol und Attribut höfischer Kleidung. Rudimentär blieben Toupets (altfrz. für ›Haarbüschel‹) und Haarteile zur Haarverlängerung oder Haarverdichtung vorhanden Haupthaares für allerlei Zwecke über.

Wir könnten nun dieses Kaleidoskop um das Haar mit Beispielen aus Gegenwart und Vergangenheit munter weiter drehen lassen, doch scheint schon diese Potpourri ausreichend klar gemacht zu haben, dass die Dinghaftigkeit humaner Materie von transitorischer Qualität und ihre *Agency* damit situativ ist. Anders ausgedrückt: Dinge, auch menschlicher Herkunft, sind relational und bringen »Verhältnisbestimmungen« zwischen Personen und Dinge zum Ausdruck, wie der Ethnologe Karl-Heinz Kohl das als Klassifikationsmerkmal eines ›Objektes‹ hervorgehoben hat. Obwohl sich Objekte grundsätzlich »auf alle eigenständigen Dinge, die sich außerhalb der Grenzen unsere Selbst befinden« beziehen, können Teile unsere ›Selbst‹ als Körper durchaus Objekte werden, weil diese »distinkte, sprachliche erfaßbare Einheit des Objekts zugleich die Bedingung der Möglichkeit ist, daß es selbst Zeichencharakter erhalten und für ein anderes als es selbst stehen kann. Aufgrund ihrer Konkretheit und Beständigkeit eigenen sich Objekte sogar besonders gut dazu, Erinnerungen, Ideen und Gefühle zu verkörpern, Bedeutungen über Raum und Zeit hinweg zu transportieren und ihnen auf diese Weise Dauer zu verleihen« (Kohl 2003: 120f.).

Mit Zähnen etwa ließe sich das Beispiel der Haare als transitorisches Objekt zwar weniger vielfältig, aber auf ähnliche Weise durchexerzieren. Umgekehrt scheint bei Exkrementen die Sache nur solange eindeutig zu sein, nämlich der

›Minderseite des Lebens‹ anzugehören, wenn nicht auf die zahlreichen positiv behafteten Verwendungsarten tierischer und menschlicher Ausscheidung als Dünger, Brennstoff, Baustoff und chemischer Rohstoff für Gerben und Beizen oder zur Herstellung von Farben verweisen wird. ›Einst und heute‹ drängt sich da als Nachsatz auf, wenn man etwa an die neueste Entwicklung der Biogasgewinnung denkt, die auf Klär- und Faulgase zurückgreift (Die wunderbare Welt der Exkremente 2011). Für alternative Energiegewinnung wird von uns Fortschrittsorientierten sogar neue Geruchsbelästigung in Kauf genommen, während die Reizung der Geruchsrezeptoren durch die faulige Ausdünstung der Friedhöfe das im Entstehen begriffene Bürgertum maßgeblich zur Verlegung der alten Friedhöfe aus den Städten hinaus veranlasste (Corbin 1984). Seit dem späten 18. Jahrhundert wurden neue Grenzen zwischen Lebenden und Toten und zwischen Objekten und Subjekten gezogen. Im nächsten Abschnitt kehren wir also zu den integralen Körperfragen zurück.

KEINE EWIGE RUHE FÜR ALTE KNOCHEN?

Wann ist ein menschlicher Körper desintegriert? Erst die Entwicklung der sogenannten ›technischen Kremierung‹ im Industriezeitalter hat den Menschen verschwinden lassen – spurlos. Gewiss, es bleiben Aschereste der Toten, doch sind diese nicht mehr zu identifizieren. Eine ›Wesenheit daraus zu machen‹, wofür die lateinische Wortwurzel ›identitas‹ steht, ist nicht mehr möglich. Sogar das genetische Erbmaterial der DNA ist durch die starke Hitzeeinwirkung vollständig gelöscht worden, und der Körper wurde zur Substanz reduziert, worin seine ›Leibhaftigkeit‹, sein ›oben und unten; sein vorne und hinten‹, verloren geht – sich auflöst. Er ist nicht einmal mehr ›Ding‹, sondern die in der Knochenmühle homogenisierte Asche wird zum Stoff, der beliebig geteilt werden kann. Integrität als ›Vollständigkeit‹ lässt sich dann höchstens nach Kilogramm schätzen; Individualität nur durch ›neue Grabbeigaben‹ wie Schamottsteine mit ID-Nummer oder ›vermenschlichte Dingreste‹ in Form von Zahnimplantaten oder Titanhüftgelenken feststellen (Prendergast/Hockey/Kellaher 2006; Hahn/Soentgen 2011).

So eine Selbstauslöschung mag in manchen vergangenen oder gegenwärtigen Glaubens- und Wertsystemen sogar wünschenswert sein. Für die Entwicklung im christlichen ›Abendland‹, der ich mich hier kursorisch widmen möchte, gilt das aber nicht. Ein klar zugewiesener Ort für Tote, der Friedhof, und eine gewisse Kopräsenz der Toten mit den Lebenden zählen hier zu den Grundlagen zivilisatorischer Entwicklung, die für Europa im Mittelalter deutliche Akzente setzte: »Kaum eine Kultur hat die Distanz vom Leichnam zu den Lebenden so verkürzt

wie die Gesellschaft des europäischen Hochmittelalters«, stellt der Mediävist Schmitz-Esser fest (2016: 9). Hier wurde der physikalische Körper als metaphysischer Leib zur unmittelbarsten ›Verstrickung zwischen Mensch und Ding‹. Gerade der Umgang mit dem Tod seiner Mitmenschen und deren sterblichen Überresten wird ganz allgemein als Ursprungserfahrung für Religion und Kultur gedeutet. Und es sind diese Knochen als physische Überreste, die im christlichen Glauben der Auferstehung harren. Auf den Knochen der Märtyrer, die dem Gottessohn nacheiferten, wurden wortwörtlich die Gotteshäuser der Kirche gebaut. Christliche Friedhöfe entwickelten sich in der Folge um Reliquien, denen im festgeschriebenen Radius heilsbringende Wirkung zugeschrieben wurde.

Bis in das Barockzeitalter wurde, insbesondere in den katholischen Ländern der Gegenreformation, die Präsenz des Todes auch in Form von menschlichen Knochen auf die Spitze getrieben. Die eng ummauerten Kirchhöfe waren schnell überbelegt und die Knochen, das eigentliche weltliche Skelett der Seele aus den aufgelösten Gräbern wurden innerhalb des Sakralbezirkes in Beinhäusern gesammelt. Die christliche Gemeinde blieb auch im Diesseits beisammen und die verschiedenen architektonischen Lösungen der Verwahrstätten (Ossuarien, Katakomben, Karner, Kerchel) dienten als gebautes Memento Mori für die Hinterbliebenen: ›Was ihr seid / das waren wir. Was wir sind / das werdet ihr‹. In dieser oder ähnlichen Formulierung – eine Inschriftenvariante aus dem Luxemburger Simmern/Septfontaines ist lakonischer und dafür mit »HEUT MIR MORGEN DIR« umso direkter – wurde angesichts der Knochen und Schädelhaufen unmissverständlich auf die Vergänglichkeit des Fleisches und die Unvermeidlichkeit des Todes hingewiesen. Hier schließt sich der Kreis von menschlichen Überresten zum Ding, wenn Hans Peter Hahn (2016a; 2016b) von der »Orientierungsleistung der Dinge« spricht. Christliches Leben, so schien es, glich einer fortwährenden Vorbereitung auf den Tod als Schwelle zum ewigen Leben. Angesichts der Überreste der Toten lag das klar auf der Hand. Der praktisch-moralische Bezug des Daseins auf die Welt und die Anderen änderte sich mit der Aufklärung, und die Französische Revolution beschleunigt nur, was schon länger im Gange war: das Verschwinden der Toten. Wohlgemerkt: Des Todes als Gegenwärtigkeit menschlicher Überreste, nicht des Todes als gesellschaftliches Ereignis selbst. Mit den Friedhöfen neuen Typus wurde seit der Aufklärung dieses unmittelbare Band räumlich-visuell getrennt. Statt Kirchhöfen errichtete man nun rational abgezirkelte Planquadrate der – nicht so – ewigen Ruhe. Mit den neuen Friedhöfen verschwand nicht nur die Unordnung an der Oberfläche, auch die Beinhäuser oder Ossarien wurden abgerissen oder aufgelöst, die ja auch eine praktische Aufgabe erfüllten, nämlich die Knochen, die immer wieder durch menschliche Eingriffe

und taphonomische Prozesse an die Oberfläche traten, endzuverwahren – für die Ewigkeit bzw. bis zur Auferstehung.

Die liminale Position des Leichnams zwischen Verdrängen und Erinnern, wurde jetzt mit neuen Nekropolen wie Père Lachaise in Paris neu definiert: Als baulicher Triumpf des Lebens einerseits, als Ratlosigkeit, was mit den Überresten der aufgelassenen Gräber denn passieren soll andererseits.

Heute können Knochenfunde, obwohl leicht zu beseitigen, die Fertigstellung von Autobahnen verzögern; alte Friedhöfe verhindern Bauprojekte und was an menschlichen Überresten auch zufällig zu Tage tritt, ruft umgehend Archäologen oder Forensiker auf den Plan. Was bisher wenig Beachtung fand und findet ist die Illusion der Moderne, auch das Friedhofsproblem gelöst zu haben. Im Gegenteil: Die wohlgeordnete bürgerliche Oberfläche der Friedhöfe täuscht nur über die Unordnung unter der Graboberfläche hinweg. Im Wesentlichen, so ein Zwischenfazit aus neuesten Befunden der ›archaeology of the contemporary time‹, stellen sich die Gemeinden nur zögerlich den ›Altlasten‹, wie ›recalcitrant objects‹ (Kreienbock 2012) als abbauresistente Substanzen auch übersetzt werden könnten (Anthony 2015).

VOM ›EIGENSINN‹ DER KNOCHEN

In den neu angelegten kommunalen Friedhöfen des späten 19. Jahrhunderts sollten sich die menschlichen Überreste von selbst entsorgen und ihre »affective presence« und »emotive materiality« (Fontein 2010: 432ff., vgl. Harper 2010 und Hallam 2010) durch ein neues ›Nekroregime‹ aus den Augen und aus den Sinn gebracht werden. Das stand ganz im Gegensatz zum ›vormodernen‹ Umgang mit den Gebeinen und ihrer Funktion: »The ability of bones to make present that which is absent increases the efficacy of bones to be symbols« (Krmpotich/Fontein/Harries 2010: 378). In der anbrechenden Moderne wurde den menschlichen Überresten mit Ästhetisierung und Rationalisierung begegnet. Noch bevor sich der neue Musterfriedhof Père Lachaise zu einer der wichtigsten Pariser Touristenattraktionen entwickelte, wurden die Katakomben zum beliebten Besuchsziel. Auf Geheiß Napoleons sind nämlich die Schädel und Gebeine, die ab 1785 im Zuge der Schließung der meisten innerstädtischen Pfarrfriedhöfe der Hauptstadt in die unterirdischen Steinbrüche am Seineufer verlagert wurden, nach ästhetisch gefälligen Kriterien arrangiert worden. Die alten Ossarien hatten in der Regel einen wild durcheinanderliegenden Haufen von Gebeinen beherbergt – eben wie sie gefunden wurden, so wurden sie zuhauf abgelegt. Die anschauliche Ordnung der bis heute erhaltenen Gebeinhäuser ist also erst viel jüngeren Datums. Wie der in Reih

und Glied geordnete Friedhof dem Tod räumlich Ordnung, Übersichtlichkeit und rationelle Nutzung verlieh, ist das Sortieren und Arrangieren oder Verschwindenlassen der Knochen zu einem weiteren Teilprojekt der »Ästhetisierung der Lebenswelt« geworden (vgl. Welsch 1996). Als aber Fortschritt und Moderne mit dem Ersten Weltkrieg einen dramatischen Einschnitt erfuhr, verzichteten die Erbauer des Ossariums von Verdun bewusst auf eine geläufige Ästhetisierung der nicht-identifizierten Knochenfunde: Die aus dem Schlachtbrei aus Morast, Schrapnell- und Granatsplitter, Tierknochen, Gebäudeschutt, Ausrüstungs- und Bekleidungsüberresten geborgenen Gebeine wurden zwar gereinigt, aber sinnfällig wieder zu einem mahnenden Knochenhaufen aufgeschüttet (Koundounaris 2014). Welch ein Wandel, der doch gleichzeitig wieder eine Referenz an die Vergangenheit darstellt! Erst im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts hat man begonnen, sich Gedanken über die Behandlung der Kriegsgefallenen zu machen. Bis auf reiche und herausragende Persönlichkeiten wurden die toten Soldaten bislang auf den Schlachtfeldern in Massengräbern verscharrt. Mit dem Amerikanischen Bürgerkrieg setzte eine Post-mortem-Migration ein, die in den generalstabsmäßig Exhumierung, Identifizierung und Repatriierung der Gefallenen des ersten und zweiten der Weltkriege kumulierte. Mit erheblichen Aufwand wurden im Zuge dessen auch die Gebeine eines Gefallenen gesucht, der zwar anonym sein sollte, aber zweifelsfrei der jeweiligen Kriegsnation für die repräsentative Bestattung im ›Grab des unbekannten Soldaten‹ als Pars pro toto patriotischer Staatstrauer angehören musste (vgl. Kolnberger 2018a).

An militärische Ehren erinnern auch die Repatriierung und Bestattungszeremonien für das ›unbekannte Opfer westlichen Rassismus und menschenverachtender wissenschaftlicher Praxis‹, so zumindest ein Tenor im Zusammenhang mit der Frage, wie mit den historisch-anatomischen-ethnographischen Menschenknochensammlungen aus Übersee verfahren werden soll. Die ›Vergangenheitsbewältigung‹ hat die Museen des Westens erreicht und zurzeit werden die Bestände aufgearbeitet und – von Fall zu Fall unterschiedlich – ›ent-sorgt‹ (vgl. Deutscher Museumsbund 2017). Unabhängig davon, wie gerechtfertigt oder auch nicht diese Sichtung von Museumbeständen ist, zeigt sich deutlich, dass auch alte Knochen in Schubladen evozieren – wie der Begriff ›Sorge‹ es umschreibt als eine durch vorausblickende Anteilnahme gekennzeichnetes Verhältnis von Menschen zu ihrer Umwelt, und damit zu sich selbst, hervorgerufen durch eine als unangenehm empfundene Situation.

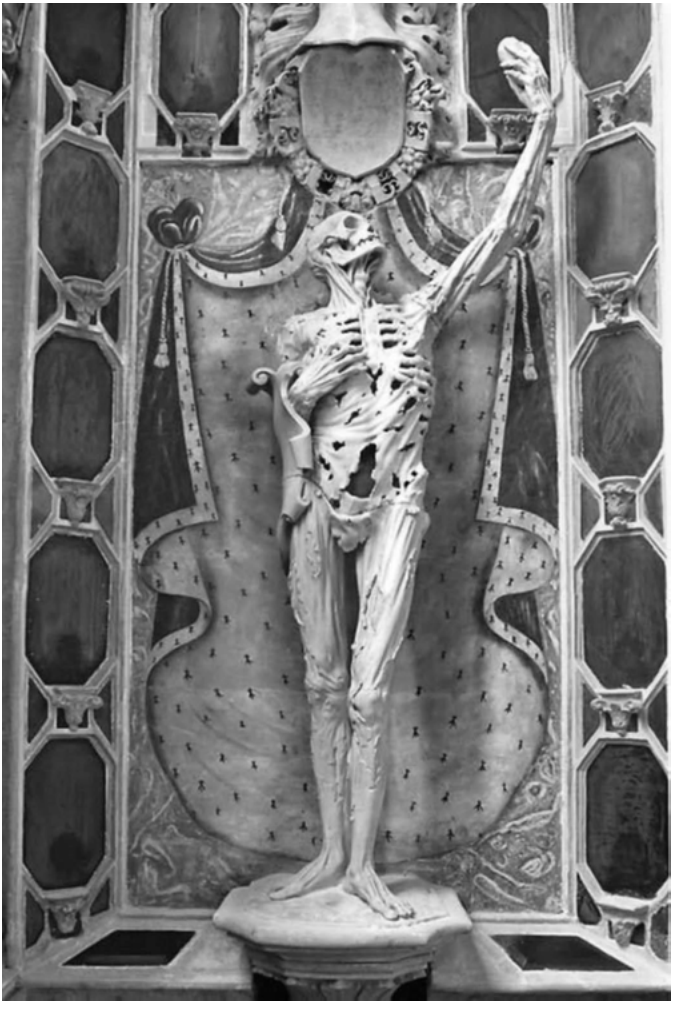
In der Moderne wurde überhaupt der ganze physische Transformationsprozess nach dem Tod in Frage gestellt und der Körper nach dem Todesfall zum öffentlich debattierten Streitfall über zeitgerechte ›Ent-Sorgung‹. Nach dem Ableben in den

Gräbern verfaulen und vermodern zu müssen, zählte für die Anhänger des Kremationsgedanken seit Ende des 19. Jahrhunderts zu den Hauptmotiven ihrer Bewegung, die zum Politikum wurde. Als testamentarische Vorsorgemaßnahme sollte der Übergang zu Asche und Staub der toten Körper radikal beschleunigt werden. Eine Transi-Vorstellung, wie die Abbildung unten zeigt, wurde zur Anti-These. Sind die sterblichen Überreste in industrialisierter Manier durch große Hitzeeinwirkung zur sterilen Substanz prozessiert und in Urnen abgepackt worden, konnte die ›Oma auf dem Kaminsims‹ ihren Platz einnehmen. Neuerdings wird Asche der Verstorbenen unter die Haut tätowiert oder als Diamant zum Schmuckstein gepresst. Menschliche Überreste und Körperteile werden gewiss ihre eigenwillige Vergangenheit auch in Zukunft beibehalten. Trauer- und Kommemorationsschmuck, gefertigt aus dem Haar der Toten aber, der um 1900 gang und gäbe war, war bisher keine Renaissance beschieden.

CONCLUSIO ODER VOM ›EIGENSINN MENSCHLICHER DINGE‹

Menschen können über die »Dinglichkeit des Leibes« jederzeit in ein reflexives Verhältnis zu sich selbst und damit zu ihrem Leben als irdisch-biologische oder philosophisch-religiöse Seinsform treten (vgl. Scharfe 2005: 95). Dieses ›Nebensich-stehen-können‹, ohne sich selbst zu verlassen, das Helmut Plessner als »exzentrische Positionalität« bezeichnete, bedeutet, dass das Subjekt im Laufe des individuellen Lebensvollzugs zwangsläufig dem eigenen oder fremden Körpern, Körperteilen und Überresten als Materie gegenübersteht. Und es sind diese humanen ›Ready-mades‹ oder ›oubjets trouvés‹, die als anthropologische Konstante von höchstem gesellschaftlichen Aufforderungscharakter (oder intuitiver Zwangsläufigkeit) begleitet ist, etwas ›mit sich‹ und ›damit‹ zu tun oder ›dazu‹ Stellung zu beziehen. Wohin mit den Toten, ist eine solche anthropologisch konkrete wie konstante Frage. In der europäischen Antike lagen die Grabstätten vor den ummauerten Städten und entlang der Hauptzugangswege der Siedlungen. Im Mittelalter zogen die Toten in die Städte ein: *ad sanctos*, zu den Heiligen in ihren Kirchengrabstätten. Um diese neue Mitte entstanden heilige Bezirke, die zwar fest eingefriedet wurden, doch blieb eine intime alltägliche Nähe erhalten, die erst mit dem von oben erzwungenen Auszug der toten Vorfahren in ihre neuen Quartiere, die oft weit vor die expandierenden Stadtgrenzen des Industriezeitalters angelegt wurden, endete (vgl. Kolnberger 2018b). Weitgehend konstant blieb auch, dass, wie im Leben viele von voller gesellschaftlicher Teilhabe, auch viele von der Gemeinschaft der Toten ausgeschlossen blieben: Verbrechern, Ungetauften, aber

Abbildung 1: Le Monument de cœur de René de Châlon von Ligier Richier (1500-1567) in Saint-Étienne (Bar-le-Duc, Frankreich). Auftraggeberin war die junge Witwe des Fürsten und Statthalters der Niederlande. Der Plastiktypus des ›Transi‹, wie für das innerkirchliche Monument des Renatus von Oranien-Nassau (1510-1544), ist eine besondere Form, die seit dem Spätmittelalter Verbreitung fand und einen Zustand der Verwesung festhält. Die Bedeutung der obigen Darstellung ist nicht völlig geklärt. Sicher ist, dass der Verstorbene als bußfertiger Christ sein Herz Gott präsentiert und dabei seiner selbst ansichtig wird.



Quelle: T. Kolnberger

auch Armen wurden, räumlich getrennt von den anderen, irdische Sonderbestattungen zuteil und über den Tod hinaus so die Sozialordnung für die Hinterbliebenen lebendig gehalten. Mit dem Mentalitätswandel im späten 18. Jahrhundert bezüglich der Toten, wo versucht wurde, das als nichtästhetische Empfundene ästhetisch zu machen, änderte sich auch deutlich die Symbolik der Knochen. So verlor der Schädel seine bildsymbolische Funktion für die Vanitas, also für die Vergänglichkeit des Lebens und aller irdischen Güter, zu stehen. Parallel verschwand dieses Bildmotiv in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch von den Grabsteinen. Der Totenkopf wurde zur reinen Bedrohungs- und Gefahrenikone für Giftstoffe oder als Emblem von Militäreinheiten, die ›kein Pardon geben und auch nicht erwarten‹. Dieser sollte Angst und Schrecken und nicht Selbstbesinnlichkeit evozieren.

Schon nicht-humane Dinge weisen über sich selbst hinaus und ihnen wird Bedeutung zugeschrieben, der aus dem Umgang mit ihnen in der Alltagswirklichkeit erwächst. Diese Affordanzen historischer Praxis wandeln sich im Laufe der Geschichte. Dieser anthropologisch konstante Aufforderungscharakter der Dinge kann somit zum Index für historische Veränderlichkeit werden. Im Umgang mit ›menschlichen Dingen‹ ist das umso mehr der Fall. Wie Sach-Objekte bleiben diese »unabschließbare Bedeutungsträger. Sie tragen Bedeutung nicht ›in sich‹, sondern fördern diese lediglich zutage, sie evozieren Bedeutung« (Hahn 2015: 53).

LITERATUR

Akerma, Karim (2006): Lebensende und Lebensbeginn. Philosophische Implikationen und mentalistische Begründung des Hirn-Todeskriteriums, Berlin u.a.: Lit Verlag.

Alloa, Emmanuel/Bedorf, Thomas/Grüny, Christian/Klass, Tobias Nikolaus (2012): Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzeptes, Tübingen: Mohr Siebeck.

Anthony, Sian (2015): »Hiding the body: Ordering space and allowing manipulation of body parts within modern cemeteries«, in: Sarah Tarlow (Hg.), The Archaeology of Death in Post-Medieval Europe, Berlin: De Gruyter Open, S. 170-188.

Bennett, Jane (2010): Vibrant Matter: A Political Ecology of Things, Durham: Duke University Press.

Brukamp, Kerstin (2011): »Weiterwirken der Toten durch moderne Medien«, in: Dominik Groß /Brigitte Tag/Christoph Schweikardt (Hg.), Who wants to live

forever? Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod, Frankfurt a.M.: Campus, S. 77-92.

Christensen, Dorthe Refslund/Gotved, Stine (2015): »Online memorial culture: an introduction«, in: New Review of Hypermedia and Multimedia 21 (1-2), S. 1-9.

Corbin, Alain (1984): Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs, Berlin: Wagenbach.

Die wunderbare Welt der Exkremente (2011): Gleichnamige TV-Dokumentation in drei Teilen von ARTE (Deutschland-Frankreich 2011, Regie Thierry Berrod).

Downey, Gary Lee/Dumit, Joseph/Williams, Sarah (1995). »Cyborg Anthropology«, in: Cultural Anthropology 10, S. 264-269.

Fischer-Kowalski, Marina (1997): Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie, Amsterdam: Gordon & Breach.

Fischer-Kowalski, Marina/Weisz, Helga (1999): »Society as Hybrid between Material and Symbolic Reals. Toward a Theoretical Framework of Society-Nature Interaction«, in: Advances in Human Ecology 8, S. 215-251.

Fontein, Joost (2010): »Between tortured bodies and resurfacing bones: the politics of the dead in Zimbabwe«, in: Journal of Material Culture 15 (4), S. 423-448.

Gell, Alfred (1998): Art and Agency. An Anthropological Theory, Oxford: Clarendon Press.

Hahn, Hans Peter (2015): »Der Eigensinn der Dinge – Einleitung«, in: ders. (Hg.), Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen, Berlin: Neofelis, S. 9-56.

Hahn, Hans Peter (2016a): »Die Unsichtbarkeit der Dinge. Über zwei Perspektiven zu materieller Kultur in den Humanities«, in: Herbert Kalthoff/Torsten Cress/Tobias Röhl (Hg.), Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften, Paderborn: Wilhelm Fink, S. 45-62.

Hahn, Hans Peter (2016b): »Wahrnehmungsweisen von Dingen. Zu den Herausforderungen der Alltäglichkeit des Materiellen«, in: Julia Reuter/Oliver Berli (Hg.), Dinge befremden. Essays zu materieller Kultur, Wiesbaden: Springer VS, S. 11-22.

Hahn, Hans Peter/Soentgen, Jens (2011): »Acknowledging Substances: Looking at the Hidden Side of the Material World«, in: Philosophy & Technology 24, S. 19-33.

Hallam, Elisabeth (2010): »Articulating bones: an epilogue«, in: Journal of Material Culture 15 (4), S. 465-492.

Harper, Sheila (2010): »The social agency of dead bodies«, in: Mortality 15 (4), S. 308-322.

Hauser-Schäublin, Brigitta (2017): »Oszillierende Werte zwischen Person und Ding. Kommentar zum Beitrag von Mona Motakef«, in: Antje Kahl/Hubert Knoblauch/Tina Weber (Hg.), Transmortalität. Organspende, Tod und tote Körper in der heutigen Gesellschaft, Weinheim (Basel): Beltz Junventa, S. 66-74.

Janecke, Christian (2004) (Hg.): Haar Tragen. Eine Kulturwissenschaftliche Annäherung, Wien und Köln: Böhlau.

Jaspers, Karl (1973): Allgemeine Psychopathologie (9.Aufl.), Berlin: Springer.

Kalof, Linda/Bynum, William (2010): A Cultural History of the Human Body, Bd. 1-6, London u.a.: Bloomsbury.

Kohl, Karl-Heinz (2003): Die Macht der Dinge. Eine Geschichte und Theorie sakraler Objekte, München: C.H. Beck.

Kolnberger, Thomas (2018b): »Cemeteries and urban form; a historico-geographical approach«, in: Journal of Urban Morphology 22 (2), (in Druck).

Koudounaris, Paul (2014): Im Reich der Toten. Eine Kulturgeschichte der Beinhäuser und Ossuarien, Potdam: Ullmann.

Kreienbock, Jörg (2012): Malicious Objects, Anger Management, and the Question of Modern Literatur, Oxford: Fordham UP.

Krmpotich, Cara/Fontein, Joost/Harries, John (2010): »The substance of bones: the emotive materiality and affective presence of human remains«, in: Journal of Material Culture 15 (4), S. 371-384.

Latour, Bruno (2001): Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Leroi-Gourhan, André (1980): Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst (frz. Erstaufl. 1964/65), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lindemann, Gesa (2016): »Leiblichkeit und Körper«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), Handbuch Körpersoziologie, Bd. 1: Grundbergriffe und theoretische Positionen, Wiesbaden: Springer VS, S. 58-65

Lorenz, Maren (2000): Leibhaftige Vergangenheit: Einführung in die Körpergeschichte, Tübingen: Edition Diskord.

Maturana, Umberto R./ Varela Francisco J. (1990): Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, 12. Auflage v. engl. 1984, München: Goldmann Taschenbuch.

Mauss, Marcel (1975): »Die Techniken des Körpers«, in: ders. (Hg.), Soziologie und Anthropologie, 2 Bde., Bd.2 (frz. Erstaufl. 1935), München: Hanser Verlag, S. 199-220.

Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung (frz. Erstaufl. 1945), Berlin: Walter de Gruyter.

Merleau-Ponty, Maurice (1986): Das Sichtbare und das Unsichtbare: Gefolgt von Arbeitsnotizen (Übergange) (4. dt. Auflage, frz. Erstaufl. 1964), Paderborn: Wilhelm Fink.

Motakef, Mona (2017): »(Un-)Möglichkeit der Gabe in der Organspende. Überlegungen zum Begriff der Transmortalität«, in: Antje Kahl/Hubert Knoblauch/Tina Weber (Hg.), Transmortalität. Organspende, Tod und tote Körper in der heutigen Gesellschaft, Weinheim (Basel): Beltz Junventa, S. 50-65.

Müller, Martin (2015): »Assemblages and Actor-networks: Rethinking Socio-material Power, Politics and Space«, in: Geography Compass 9 (1), S. 27-41.

Packer, Randall/Jordan, Ken (2001): Multimedia. From Wagner to Virtual Reality, New York: W.W. Norton & Company.

Plessner, Helmuth (2003): »Lachen und Weinen«, in: ders. (Hg.): Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften (in zehn Bänden) VII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 201-387.

Prendergast, David/Hockey, Jenny/Kellaher, Leonie (2006): »Blowing in the wind? Identity, materiality, and the destinations of human ashes«, in: Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.) 12, S. 881-898.

Raab, Jürgen/Soeffner, Hans-Georg (2005): »Körperlichkeit in Interaktionsbeziehungen«, in: Markus Schroer (Hg.), Soziologie des Körpers, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 166-188.

Rachamandran, Vilayanur S./Blakeslee, Sandra (1998): Phantoms in the Brain. Probing the Mysteries of the Human Mind, New York: William Morrow (in dt. Übersetzung bei Rowohlt erschienen).

Ramsbrock, Annelie/Schnalke, Thomas/Villa, Paula-Irene (2016): »Menschliche Dinge und dingliche Menschen. Positionen und Perspektiven«, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History 3 (3), S. 488-505.

Rappaport, Roy A. (1979): Ecology, Meaning and Religion, Richmond: North Atlantic Books.

Reuter, Julia/Berli, Oliver (2016): »Dinge befremden – Eine Abschweifung«, in: dies. (Hg.), Dinge befremden. Essays zu materieller Kultur, Wiesbaden: Springer VS, S. 1-10.

Scharfe, Martin (2005): »Signatur der Dinge – Anmerkungen zu Körperwelt und objektiver Kultur«, in: Gudrun M. König (Hg.), Alltagsdinge – Erkundungen der materiellen Kultur, Tübingen: Tübinger Verein für Volkskunde, S. 93-116.

Schatzki, Theodore (2016): »Materialität und soziales Leben«, in: Herbert Kalthoff/Torsten Cress/Tobias Röhl (Hg.), Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften, Paderborn: Wilhelm Fink, S. 63-88.

Schmitz, Hermann (2011): Der Leib, Berlin und Boston: Walter de Gruyter.

Schmitz-Esser, Romedio (2016): Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers (= Mittelalter-Forschung, Bd. 48, 2. Aufl.), Ostfildern: Thorbecke.

Schroer, Markus (2005): Soziologie des Körpers, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Schüttpelz, Erhard (2010): »Körpertechniken«, in: Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung 1, S. 101-120.

Thiedeke, Udo (2016): »Grenzen des Grenzenlosen. Entgrenzungen und Wiederbegrenzungen medialer Kommunikation«, in: Monika Eigmüller/Georg Vobruba (Hg.), Grenzsoziologie. Die politische Strukturierung des Raumes (2. Aufl.), Wiesbaden: Springer VS, S. 199-216.

Turkle, Sherry (2011): Alone together. Why we expect more form technology and less from each other, New York: Basic Books.

Verbeek, Peter-Paul (2005): What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design, (2nd ed.), University Park: The Pennsylvania State UP.

Welsch, Wolfgang (1996): »Ästhetisierungsprozesse – Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven«, in: ders. (Hg.), Grenzgänge der Ästhetik, Stuttgart: Reclam 1996, S. 9-61.

White, Leslie A. (1959): The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome, New York: McGraw-Hill Book.

ONLINEQUELLEN

Adomeit, Stefanie (2007): Aspekte einer literarischen Obsession – das Haar als Fetisch-Motiv des 19. Jahrhunderts. Dissertation. Universität Freiburg im Breisgau, Online verfügbar unter https://freidok.uni-freiburg.de/data/3287 (zuletzt geprüft 17.03.2017).

Body Politics (2013ff.): Zeitschrift für Körpergeschichte, Online verfügbar unter https://bodypolitics.de/de/ (zuletzt geprüft 13.03.2017).

Deutscher Museumsbund (2017): Recommendations for the Care of Human Remains in Museums and Collections by the German Museums Association (DMB); zur Debatte bei H/SOZ/KULT, Online verfügbar unter http://www.hsozkult.de/debate/id/diskussionen-3902 (zuletzt geprüft 18.04.2017).

EuGH (2014): Unterteil des Gerichtshofes (Große Kammer) vom 18. Dezember 2014, Aktenzeichen C-364/13 – International Stem Cell, Online verfügbar unter http://curia.europa.eu (zuletzt geprüft 13.03.2017).

Hauser-Schäublin, Brigitta/Kalitzkus, Vera/Petersen, Imme (2008): Der geteilte Leib: die kulturelle Dimension von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin in Deutschland, Göttingen: GOEDOC der Universität Göttingen, Online verfügbar unter http://webdoc.sub.gwdg.de/pub/mon/2018/hauser-schaeublin.pdf (zuletzt geprüft 15.04.2017).

Kolnberger, Thomas (2018a): Tote Soldaten und ihre Gräber: Kriegs- und Militärfriedhöfe des Ersten Weltkrieges in Luxemburg, Online verfügbar unter https://ww1.lu/media/pdf/thomas-kolnberger-tote-soldaten.pdf (zuletzt geprüft 16.06.2018).

Lüdemann, Dagny (2014): Als Embryon gilt alles, was ein Mensch werden kann, in: Spektrum.de, Online verfügbar unter https://www.spektrum.de/news/als-embryo-gilt-alles-was-ein-mensch-werden-kann/1301404 (zuletzt geprüft 13.03.2017).

moviepilot.de: http://www.moviepilot.de/filme/beste/handlung-organspende (zuletzt geprüft 16.03.2016).

Nature and Culture (2006ff.): Nature and Culture, Online verfügbar unter http://journals.berghahnbooks.com/nature-and-culture/ (zuletzt geprüft 13.03. 2017).

Autorinnen und Autoren

Lucia Artner ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozial- und Organisationspädagogik der Universität Hildesheim. Sie hat dort im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs »Transnational Social Support« (GRK 1474) über die soziale Herstellung der Selbsthilfe in der Entwicklungszusammenarbeit promoviert, nachdem sie an der Goethe-Universität Frankfurt Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, Mittlere und Neuere Geschichte studiert hat. Ihre Schwerpunkte umfassen neben Material Care und objektbasierter Pflegeforschung, feministische Ansätze zu Care, Aging sowie Transnational Studies und Entwicklungszusammenarbeit. Aktuelle Publikationen: Produktive Ambivalenz. Die soziale Herstellung von Selbsthilfe in der Entwicklungszusammenarbeit, Wiesbaden 2018. Zusammen mit Isabel Atzl, Anamaria Depner, André Heitmann-Möller und Carolin Kollewe (Hg.): Pflegedinge. Materialitäten in Pflege und Care, Bielefeld 2017.

Sophia Becke promoviert an der Goethe-Universität in Psychologie. Als Stipendiatin der Studienstiftung des Deutschen Volkes forscht sie zu psychosozialen Kindheitsbedingungen und untersucht dabei vor allem die Hintergründe des kindlichen Sicherheitsgefühls. Um eurozentrische Grenzen der bisherigen Bindungsforschung zu überwinden und die Spannbreite von Kindheitsentwicklung zu erfassen, verbindet sie dabei Theorien und Methoden aus Psychologie und Ethnologie und vergleicht mit einem kamerunischen und einem deutschen Setting Kindheit in zwei extremen ökokulturellen Entwicklungskontexten. Aktuelle Publikation: Becke, S., Bongard, S. (2018). Comparing attachment networks during middle childhood in two contrasting cultural contexts. *Frontiers of Psychology*. DOI:10.3389/fpsyg.2018.01201

Stephan Bongard ist außerplanmäßiger Professor am Institut für Psychologie der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Stress- und Emotionsforschung. Aktuelle Projekte beschäftigen sich mit

Akkulturationsprozessen und Akkulturationsbelastungen bei Migranten sowie mit musikpsychologischen Fragestellungen. Aktuelle Publikationen: Becke, S. D. & Bongard, S. (2018). Comparing attachment networks during middle childhood in two contrasting cultural contexts. Frontiers in Psychology, 9, 1201. DOI=10.3389/fpsyg.2018.01201. Bongard, S., Frankenberg, E. & Etzler, S. (im Druck). Die Frankfurter Akkulturationsskala (FRAKK). Göttingen: Hegrefe. Die FRAKK ist ein Fragebogen zur standardisierter Erfassung von zwei Faktoren des Akkulturationsprozesses: Orientierung zur Herkunftskultur und Orientierung zur Aufnahmekultur.

Jella Fink ist Ethnologin mit fachlichem Schwerpunkt materielle Kultur und kultureller Wandel. Im Rahmen ihrer Doktorarbeit erforscht sie die zeitgenössische Handweberei in Myanmar, betreut von Prof. Gabriele Mentges, TU Dortmund. Forschungsschwerpunkte: Textile materielle Kultur, Post-Globalisierung und Digitale Technologien. Sie ist außerdem Gründungs- und Vorstandsmitglied des Myanmar-Instituts e.V., eines Netzwerks deutschsprachiger Myanmar-Forscher.

Felix Girke leitet gegenwärtig das DFG-Projekt »Ringen ums Erbe. Heritage-Regimes und Rhetorik in Myanmar« an der Universität Konstanz. Frühere Anstellungen an den Universitäten in Mainz, Bielefeld und Halle an der Saale, sowie am MPI für ethnologische Forschung. Forschungsschwerpunkte: Politikethnologie, Kulturtheorie, Ethnizität, Anerkennung, critical heritage studies, das urbane Myanmar sowie Südäthiopien. Aktuelle Publikationen: The Wheel of Autonomy. Rhetoric and Ethnicity in the Omo Valley. Oxford 2018. Zusammen mit Sophia Thubauville (Hg.): Anthropology as Homage, Köln 2018. »The Triangle of Orality. On Language, Culture, and Fieldwork in South Omo«. In: Alexander Meckelburg et al. (Hg): Oral Traditions in Ethiopian Studies. Wiesbaden 2018.

Hans Peter Hahn ist Professor für Ethnologie mit regionalem Schwerpunkt Westafrika an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main sowie Sprecher des DFG-Graduiertenkollegs »Wert und Äquivalent« (GRK 1576) an der Goethe-Universität und Mitglied des Beirats für die ethnologischen Sammlungen im Humboldt Forum Berlin. Forschungsschwerpunkte: Materielle Kultur, Handwerk, Konsum und Globalisierung, außerdem Projekte der internationalen Museumskooperation. Aktuelle Publikationen: Materielle Kultur. Eine Einführung, 2. Aufl., Berlin 2014. Zusammen mit Stefanie Samida und Manfred K.H. Eggert (Hg.): Handbuch Materielle Kultur. Bedeutungen – Konzepte – Disziplinen, Stuttgart 2014. Vom Eigensinn der Dinge. Für eine neue Perspektive auf die Welt des Materiellen, Berlin 2015.

Valerie Hänisch ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Ethnologie bei Prof. Dr. Kurt Beck sowie Junior Fellow der Bayreuth International Graduate School for African Studies (BIGSAS) an der Universität Bayreuth. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Arbeit und Zusammenarbeit, Handwerk, Körper, Technik und Wissen mit einem regionalen Fokus auf Niger und Mali. Aktuelle Publikationen: Technical action in flow, and the moment when Kato hit his finger. In: Markus Verne, Paola Ivanov und Magnus Treiber (Hg.): Körper – Technik – Wissen. Kreativität und Aneignungsprozesse in Afrika, Lit Verlag, Berlin 2017.

Thomas Kolnberger ist Historiker und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Luxemburg. Forschungsschwerpunkte sind Sepulkralkultur, Militärgeschichte und Luxemburger Geschichte im transnationalen Zusammenhang. Zurzeit koordiniert er das Forschungsprojekt Material Culture and Spaces of Remembrance (finanziert vom Luxemburger Forschungsfond FNR, www.transmortality.uni.lu). Aktuelle Publikationen: als Herausgeber (kritische Edition der Lebenserinnerungen) August Kohl – Ein Luxemburger Söldner im Indonesien des 19. Jahrhundert, Mersch (Lux) 2015. Als Ko-Herausgeber Krieg in der industrialisierten Welt, Wien 2017 (open access).

Elke-Vera Kotowski Studium der Politische Wissenschaft, Literaturwissenschaft, Philosophie und Kulturwissenschaft in Duisburg und Berlin. Promotion in Jüdischen Studien. 1994–2000 Assistentin am Lehrstuhl für Neuere Geschichte II (deutsch-jüdische Geschichte) an der Universität Potsdam und während dieser Zeit am Aufbau des Studiengangs »Jüdische Studien« beteiligt. Seit 2000 forscht und lehrt sie am Moses Mendelssohn-Zentrum für europäisch-jüdische Studien an der Universität Potsdam (Geschichte, Jüdische Studien, Kultur und Medien) und am Selma-Stern-Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg. Forschungsschwerpunkte: Europäisch-jüdische Kultur- und Sozialgeschichte, in diesen Themenfeldern ist sie auch als Ausstellungskuratorin tätig. Derzeit Leitung des Forschungsprojektes »Kultur und Identität. Deutsch-jüdisches Kulturerbe im In- und Ausland«.

Markus H. Lindner ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ethnologie der Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Er ist Sprecher der Regionalgruppe »Indigenes Nordamerika« der DGSKA und *Committee Member* des American Indian Workshop. Forschungsschwerpunkte: Indigenes Nordamerika: Plains (insb. Lakota), indianische Gegenwartssituation und Selbstrepräsentation, materielle Kultur, historische Fotografie, Museumsethnologie, Tourismus, Kunstethnologie.

Aktuelle Publikationen: »Between Self-Representation and Stereotypes. The Commodification of Native North American Culture(s)«. In: Pisarz-Ramirez, Gabriele u.a. (Hg.): Selling Ethnicity and Race. Consumerism and Representation in Twenty-First-Century America. Trier 2015, 137–156. »Economic Development and Self-Representation. An Example of Tribal Tourism on the Northern Plains«. In: Hovens, Pieter und Mette van der Hooft (Hg.): Indian Detours. Tourism in Native North America. Leiden 2016, 177–197.

Katja Müller arbeitet als Ethnologin mit den Forschungsschwerpunkten visuelle Ethnologie, materielle Kultur, Museumsethnologie, digitale Ethnologie und Umweltethnologie. Ihre dreijährige Tätigkeit im Grassi Museum für Völkerkunde zu Leipzig führte zu ihrer Doktorarbeit zu kolonialer Fotografie und Objekten aus Südindien, die sie 2014 an der der Ludwig-Maximilians-Universität München abgeschlossen hat. Seit 2015 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin und Forschungskoordinatorin im Zentrum für Interdisziplinäre Regionalstudien der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Ihre aktuelle Forschung analysiert Digitalisierungsprozesse in indischen und deutschen Museen und Archiven. Zudem arbeitet sie seit 2014 mit der University of Technology Sydney Forschungsprojekten zu Kohlebergbau und erneuerbaren Energien.

Friedemann Neumann studierte Ethnologie, Soziologie und Geschichte an der Goethe Universität Frankfurt. Dort ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter im BMBF finanzierten Forschungsprojekt »Mobile Welten«. Aus einer postmigrantischen Perspektive untersucht Neumann die Relevanz materieller Kultur von Haushalten (v. a. in Hamburg). Er ist assoziiertes Mitglied des Graduiertenkollegs 1576 »Wert und Äquivalent«. Forschungsschwerpunkte: materielle Kultur, Migration und Postmigration, Haushalts- und Alltagsforschung, Phänomenologie sowie Stadtethnologie. Wichtigste Publikationen: (2016) *Die Ausnahme als Alltag*. Münster, Hrsg. mit H. P. Hahn (2018) *Das neue Zuhause. Haushalt und Alltag nach der Migration*. Frankfurt / Main, mit H. P. Hahn (2018) »Between Things. Situating (Post-)Migration and Material Culture in Social Space« im Sammelband *Family and Space. Rethinking Family Theory and Empirical Approaches*. London.

Elena Revert Francés ist Doktorandin an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und Mitarbeiterin des Landesamtes für Denkmalpflege und Archäologie in Sachsen-Anhalt. Sie studierte Geschichte und Archäologie in Valencia, wo sie ihre Magisterarbeit über die Iberische Kultur schrieb. Als Doktorandin beschäftigt sie sich mit der mitteldeutschen Bronzezeit. Forschungsschwerpunkte: Siedlungsarchäologie, Materielle Kultur, kulturelle Entwicklung der Bronzezeit

bis in die Eisenzeit, Leben in den Grenzgebieten in der Vorgeschichte, Austausch, Handel und Kontakt zwischen verschiedene kulturelle Regionen. Aktuelle Publikationen: Neue Hausgrundrisse der Saalemündungsgruppe und der Hausurnenkultur in Sachsen-Anhalt (Deutschland), *Colloque* APRAB, Straßburg, 2018. La problemática de las herramientas de hueso dentadas y con mango, JIA, Santander, 2018.Sie ist Mitgründerin des Historisch-Ethnologischen Museums in La Font de la Figuera.

Georg Schifko Studium der Biologie (Zoologie) sowie der Kultur- und Sozialanthropologie in Wien. Regionale Spezialisierung auf Ozeanien mit besonderer Schwerpunktsetzung auf die Kultur der Maori (Neuseeland). Vorlesungstätigkeit zur traditionellen Kultur der Maori an der Universität Wien. Zahlreiche Publikationen zur materiellen Kultur indigener Gruppen Neuseelands sowie zu den Sammlungen der beiden Neuseelandforscher Andreas Reischek und Ferdinand von Hochstetter. Artikel zum Bild der Maori in der westlichen Kultur (Literatur, Film, bildende Kunst etc.) wie auch mehrere interdisziplinäre Arbeiten an der Schnittstelle zwischen Zoologie und Ethnologie sowie der Ethnologie und der Numismatik wurden veröffentlicht.

Geraldine Schmitz ist Lehrbeauftragte am Institut für Ethnologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main, wo sie mit regionalem Schwerpunkt Westafrika promovierte. Schwerpunktmäßig arbeitete sie fünf Jahre über den Central Marktet in Tamale (Ghana), den sie insbesondere im Hinblick auf Handelsstrategien, wirtschaftliche Dynamiken und den Umgang mit Geld untersuchte. Ihr aktuelles Forschungsprojekt beschäftigt sich mit Menschenhandel und Kinderarbeit in Ghana. Ihre Interessen- und Forschungsschwerpunkte sind Wirtschaftsethnologie, Phänomenologie, politische Ethnologie, Geld, Islam in Westafrika, Ethik, Menschenhandel und Kindheit. Aktuelle Publikationen: Market Money – Handelsstrategien auf dem Tamale Central Market zwischen lokalem Markt und globaler Ökonomie, Berlin 2018.

Lil Helle Thomas studierte Kunstgeschichte und Germanistik an den Universitäten Frankfurt und Wien. Sie wurde 2013 in Frankfurt mit einer Dissertation zur Stimmung in der Architektur der Wiener Moderne promoviert. Seit 2013 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin im interdisziplinären Studiengang der historisch orientierten Kulturwissenschaften und der Fachrichtung Kunst- und Kulturwissenschaft an der Universität des Saarlandes. Weiterhin gründete sie als verantwortliches Mitglied die Sektion »Raum / Kultur« in der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft. Forschungsschwerpunkte: Architektur des 19. und 20. Jahrhunderts,

Raumtheorien und Materielle Kultur. Aktuelle Publikation: Stimmung in der Wiener Moderne. Josef Hoffmann und Adolf Loos, Wien 2017.

Anna-Maria Walter hat gerade ihre Promotion mit dem Dissertationstitel »Intimate connections – Conjugal emotions amid Gilgit's hugh mountains, Islamic doctrines and mobile phones« abgeschlossen. Sie ist Mitarbeiterin in der Lehre am Institut für Ethnologie der Ludwig-Maximilians-Universität München und arbeitet derzeit an diversen Publikationen, die aus ihrer Forschung in Nordpakistan hervorgehen. Ihre regionalen Schwerpunkte sind Pakistan, Südasien, Geschlechterforschung. Thematische Gebiete sind Emotionsethnologie, Liebe, Verwandtschaft und Islam. Aktuelle Publikationen: Emotions in conflict. Multiple entanglements in two (failed) love stories from Gilgit-Baltistan. In *Scrutiny* 7 & 8: 69–94, 2018. Between »pardah« and sexuality: double embodiment of »sharm« in Gilgit-Baltistan. In *Rural Society* 25:2. 170–183, 2016.

Kulturwissenschaft

María do Mar Castro Varela, Paul Mecheril (Hg.)
Die Dämonisierung der Anderen
Rassismuskritik der Gegenwart

2016, 208 S., kart.
17,99 € (DE), 978-3-8376-3638-3
E-Book
PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3638-7
EPUB: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3638-3

Fatima El-Tayeb
Undeutsch
Die Konstruktion des Anderen in der postmigrantischen Gesellschaft

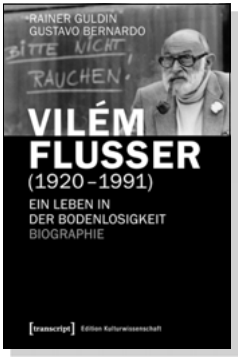
2016, 256 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-3074-9
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3074-3

Götz Großklaus
Das Janusgesicht Europas
Zur Kritik des kolonialen Diskurses

2017, 230 S., kart., z.T. farb. Abb.
24,99 € (DE), 978-3-8376-4033-5
E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4033-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Kulturwissenschaft



Rainer Guldin, Gustavo Bernardo
Vilém Flusser (1920–1991)
Ein Leben in der Bodenlosigkeit. Biographie

2017, 424 S., kart., zahlr. Abb.
34,99 € (DE), 978-3-8376-4064-9
E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4064-3

Till Breyer, Rasmus Overthun,
Philippe Roepstorff-Robiano, Alexandra Vasa (Hg.)
Monster und Kapitalismus
Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Heft 2/2017

2017, 136 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-3810-3
E-Book: 14,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3810-7

Thomas Hecken, Moritz Baßler, Robin Curtis, Heinz Drügh,
Mascha Jacobs, Nicolas Pethes, Katja Sabisch (Hg.)
POP
Kultur & Kritik (Jg. 6, 2/2017)

2017, 176 S., kart., zahlr. Abb.
16,80 € (DE), 978-3-8376-3807-3
E-Book: 16,80 € (DE), ISBN 978-3-8394-3807-7

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de